Veröffentlichungen
aus Hochschule, Wissenschaft und Forschung
Band XIX

Sigrid Hunke

EUROPAS EIGENE RELIGION

Die Überwindung der religiösen Krise

GRABERT-TÜBINGEN

Druck: Kösel-Druck GmbH, Kempten
Satz und Schutzumschlaggestaltung: Grabert-Verlag, Tübingen
Schutzumschlagmotiv: ›Der Frühling‹, Botticelli

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hunke, Sigrid

Europas eigene Religion : Die Überwindung der religiösen Krise / Sigrid Hunke.– Tübingen : Grabert-Verlag, 1997

(Veröffentlichungen aus Hochschule, Wissenschaft und Forschung; Bd. 19)

ISBN 3-87847-162-9

ISSN 0506-7669

ISBN 3-87847-162-9
2. überarbeitete Auflage

© 1997 by Grabert-Verlag
Postfach 1629, D-72006 Tübingen

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages sind Vervielfältigungen dieses Buches oder von Buchteilen auf foto-mechanischem Weg (Fotokopie, Mikrokopie) nicht gestattet.

Meinen geliebten Kindern

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 11
Einleitung: Gott hat viele Gesichter 15

I. KAPITEL
Das dualistische Vorbild Europas 25
1. *Dualismus und der biblische Sündenfallmythos* 27
2. *Dualismus und die Paulinische Heilsordnung Gottes* 35
3. *Dualismus und Augustins Lehre von Erbsünde und Prädestination* 37
4. *Gnosis, Manichäismus, Neuplatonismus* 40
5. *Griechischer Dualismus des Parmenides, Pythagoras und Platon* 42
6. *Verbindung des christlichen und griechischen Dualismus* 50

II. KAPITEL
Europas eigene Religion 53
1. *Gott liebt den freien Menschen* 55
2. *»O wohl dir, Gottes Wundertal!«* 87
3. *Alles aus Gott und Gott in allem* 123
4. *Gottes Geburt in der Seele und der Seelengrund* 208
5. *Gott – Einheit der Gegensätze* 286

III. KAPITEL
Die europäische Religion 379
1. *Übereinstimmung in Raum und Zeit* 381
2. *Religiosität in Griechenland* 382
3. *Religiosität im vorchristlichen Mittel- und Nordeuropa* 393
4. *Der Unterschied zu den asiatischen Einheits-Religionen* 402
5. *Dualistische Strukturen* 407
6. *Die Struktur der europäischen Religion* 411
7. *Das Wesen der europäischen Religion* 415
8. *Übereinstimmende Tendenzen im religiösen Raum* 426
9. *Übereinstimmung von »Glauben und Wissen«* 435
10. *Die religiöse Krisis* 447
11. *Überwindung der Krise* 451
12. *Religion der Zukunft* 455

Anmerkungen 459
Zeittafel 487
Personenverzeichnis 495
Sachverzeichnis 499

Greift in euer eignes Gut
– ihr tragt doch alle Wahrheit
wesenhaft in euch.

Eckhart, *Predigt 6*

Vorwort

Es ist falsch – und überdies gefährlich –, die Stühle der Diskussionspartner in der großen religiösen Auseinandersetzung, die sich angesichts des alles erschütternden Zeitumbruchs ihrem Höhepunkt entgegensteigert, ausschließlich mit »Christen« und »Atheisten« zu setzen. Als gäbe es nicht eine breite Mitte derer, die weder Christen noch »Atheisten« sind.

Und der täuscht sich über die religiöse Wirklichkeit in Europa, der ihre Fronten zwischen »Religion« – womit man »Christentum« zu meinen pflegt – und »Nihilismus« zieht. Diese Sitzverteilung ist deshalb in hohem Maße gefährlich, weil sie denen, die sich vom Christentum abgewandt haben, weismacht, sie seien religionslos, ja areligiös, und denen, die sich nicht zu der christlichen Vorstellung eines persönlichen, jenseitigen Gottes bekennen, einredet, gottlos und atheistisch zu sein – gefährlich, weil man auf diese Weise den reinen Nihilismus erst züchtet. Dies »Entweder Christ – oder Atheist« beweist die wachsende Dringlichkeit, Begriffe wie »Religion« und »Gott«, die aus der Sicht einer bestimmten Religion definiert sind, neu zu definieren, will man nicht noch mehr Menschen dem blanken Materialismus und Nihilismus in die Arme treiben.

Notwendig aber ist dies: den zahllosen Suchenden zu zeigen, daß die Alternative zur christlichen Religion nicht Nihilismus, nicht Negierung des Religiösen überhaupt sein muß! Daß Europa auch abseits der christlichen Religion niemals ohne Religion gewesen ist! Ja, daß es neben dem Christentum eine andere Religion in Europa gegeben hat und gibt, die ihre Tragfähigkeit immer stärker auf immer breiteren Fundamenten in einer Gegenwart bewährt, welche die Menschen angesichts der ungeheuren Umwandlungen des Lebens im Sog einer immer rasenderen Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik vor bestürzend neue Fragen stellt und neue Sinngebung des Daseins verlangt – eine Religion, die, worauf viele Anzeichen hindeuten, in der Zukunft überhaupt erst zu ihrer eigentlichen Entfaltung gelangen mag.

Denn es hat in Europa von jeher außer der christlichen Religion eine andere Religion gegeben, wenn sie auch fast stets nur im Untergrund gelebt und nur in der Opposition sich ausgesprochen hat. Befragen wir doch die Ketzer! Sie, die mit dem Einsatz ihrer Existenz und oftmals des Lebens den Beweis für den Ernst und die Tiefe ihrer Überzeugung erbracht haben! Nicht jene, die aus Kritik an kirchlichen Mißständen die »reine Lehre« wiederherstel-

len, lediglich »reformieren« wollten, und nicht jene, die nur negierten. Fragen wir jene Ketzer – die sogenannten »Irrlehrer« –, die aus innerer Überzeugung ihren eigenen Glauben lebten, sei es in stillem, ihnen selbstverständlichem So-und-nicht-anders-Können ihrer Glaubensgewißheit, sei es im offenen Protest gegen die kirchliche Verkündigung! Sehen wir die Geschichte der Religion in Europa einmal nicht mit den Augen der Inquisitoren, sondern von ihrer anderen Seite, von der Seite der »Opfer«! Der Ketzer war ein religiöser Mensch par excellence, der religiösesten einer.

Woran hat sich der Protest des europäischen Ketzertums entzündet? Welches sind die Thesen, durch die es sich herausgefordert fühlte? Und was setzten diese Selbständigsten, religiös Eigenständigen und Schöpferischen dagegen?

Worin bestand ihr Widerspruch, ihr ihnen kirchlicherseits bescheinigtes Ketzertum? Ihre Religion?

Ist es Zufall, wenn immer wieder dieselben Proteste, dieselben Antithesen sich melden? Wenn, auch unbeeinflußt und ohne Wissen voneinander, durch die Jahrtausende und heute in dem täglich anschwellenden religiösen Aufbruch die Züge eines und desselben religiösen Anliegens – mit nur verschiedener Akzentsetzung – wiederkehren? Überall in Europa! In Nord und Ost, in Süd und West. Oft durch Jahrhunderte voneinander getrennt und durch keine Überlieferung verbunden!

Dabei ist es für die ihnen allen genügsamen Grundzüge ihrer Religion gleichgültig, ob einer ihrer Verkünder sich offen abgesetzt hatte oder ob er sich selber als »Christ« fühlte, ja sogar als ein besserer Christ als der Papst in Rom oder Wittenberg. Geben wir einmal den großen europäischen Ketzern das Wort, die ein Jahrtausend und mehr oder viele Jahrhunderte zum Schweigen verurteilt waren und deren Stimme nie zu uns drang! Fragen wir sie, die religiösen Künder Europas, was sie zu ihrer Zeit und was sie uns heute zu sagen haben!

Die Wege, die sie mit ihrem einsamen Kämpfen und Sterben freigefegt haben, die, je mehr sie sich der Gegenwart nähern, breiter und immer mehr zu den breiten Hauptstraßen werden, sie führen weiter – das zeigt jeder Tag, an dem vor unseren Augen das christliche Zeitalter bereits zugrunde geht und ein neues bereits täglich entsteht – in eine Zukunft hinein, die *ihrer* Religion, der *europäischen* Religion, gehören wird.

Dieses Buch wendet sich an die Suchenden: an die, die sich vom Christentum entfernt haben oder vom areligiösen Materialismus, weil sie spürten, daß ihr totgesagtes religiöses Bedürfnis sich nicht einfach totschlagen ließ. *Nicht* jedoch wünscht es, den, der sich in einer Religion fest verankert weiß, in seiner Glaubensüberzeugung anzutasten, noch ihm einen Glaubensweg vorzuschlagen. Denn heute mehr als je ist feste Beheimatung im Religiösen

nötig in der Front gegen Areligiosität und Nihilismus. Und der heutige Christ wie jeder andere Religiöse muß unbehindert und ohne Schaden *den* Weg zum Göttlichen gehen und gehen dürfen, auf dem *er* das Göttliche findet.

EINLEITUNG

Gott hat viele Gesichter

Es führen viele Wege zu Gott.

Keiner der Wege ist auserwählt. Keiner der einzig gültige für alle Menschen, Völker und Zeiten.

Keiner von ihnen ist besser als der andere.

Denn alle führen zu demselben einen Unerforschlichen, das die Religionen aller Zeiten und Völker meinen, wenn sie es auch mit verschiedenen Chiffren und Bildern begriffen und mit verschiedenen Namen benannt haben – dasselbe eine Unerforschliche, das über alles Erkennen und Begreifen ewig hinausliegt und nur dem religiösen Erleben ahnbar wird.

Und weil alle Wege sich dem Göttlichen von einem anderen Ausgangspunkt nähern, eröffnet ein jeder eine andere Sicht. Denn auch ein und derselbe Berg ist keinem Beschauer allseitig sichtbar, und nicht zwei Menschen bietet er denselben, völlig gleichen Anblick dar. Seine Gestalt hat Milliarden Umrisse, sein Antlitz Milliarden Profile.

Und dennoch ist kein Profil richtiger, kein Umriß gültiger als der andere. Alle Beschauer nehmen dieselbe Gegebenheit wahr und doch nicht dasselbe: denn ein jeder erblickt sie von seinem Standpunkt aus in anderer Perspektive. Und darum ist eines jeden Wirklichkeit genau so wirklich, genau so richtig wie die seines Nächsten und die seines Fernsten – »richtig« aber allein für ihn selbst. Und darum erfaßt die Schau des Göttlichen einer jeglichen Religion nicht weniger religiöse Wahrheit als jede andere.

Aber niemals ergibt die Summe aller möglichen Aspekte die ganze Wirklichkeit, die dem Menschen gemäß seinen Bewußtseinsmöglichkeiten ewig unzugänglich bleiben muß, wenngleich sie in allem Jetzt und Hier beständig anwesend und wirklich ist – niemals ergibt die Summe aller Religionen, was über alles Erkennen hinausliegt.

»Gott«, sagte vor 700 Jahren ein Deutscher, »hat der Menschen Heil nicht gebunden an eine sonderliche Weise.«[1] Diese Erkenntnis, dem östlichen Denken vertraut seit Buddha bis zu Radhakrishnan, hat im Abendland in Meister Eckhart und Jakob Böhme, in Lessing, Goethe und Nietzsche, Dilthey und Ortega y Gasset nur einsame Wissende gefunden, bis sie sich in der heutigen vergleichenden Religionswissenschaft Heimrecht erwarb.

Sie bedeutet – von der Seite des Numinosen aus –: Das Göttliche spricht zu jedem in der Sprache, die er versteht. Aber sie bedeutet auch dies: In welcher Weise das Göttliche uns anspricht, in der werden wir wir selbst.

Sie besagt – von der Seite des religiös erlebenden Subjekts aus –: Wie der Mensch dem Göttlichen begegnet, hängt davon ab, woher er kommt. Und wenn auch jeder einzelne einer Gemeinschaft nie ganz dasselbe schaut wie der neben ihm Stehende, so verbindet doch diese Gemeinschaft die gleiche Weise des Schauens, des Erlebens, des Fühlens, des Denkens. Und ihre Begegnung mit dem Heiligen vollzieht sich in derselben »sonderlichen Weise« ihres Welt- und Selbstverständnisses.

Und sie bedeutet schließlich auch dies: Von dem unergreiflichen, unaussprechlichen Göttlichen zu sprechen vermag der Mensch nur in der Sprache seiner Welt, »immer ungemäß«, in den Bildern, Symbolen, Chiffren, die ihm aus der eigenen Vorstellungs- und Begriffswelt verfügbar sind.

Darum enthält jedes Gottesbild beides, Gott und den Menschen, göttliche Wahrheit und das persönliche Selbstsein des von ihr Betroffenen, der sie sich formte nach seinem Bilde. Welche Vielfalt der Antlitze, die Gott dem Menschen hinhielt im zeitlichen Neben- und Nacheinander der Jahrtausende!

Welche Verschiedenheiten schon allein in dem, wie Menschen im Orient zwischen Nil und Ganges, zwischen Agäis und Stillem Ozean zu ihrer Zeit Gott erlebten und verstanden – Verschiedenheiten, die sich wesentlich gleichblieben durch die Zeit.

Zu den ältesten Schriftzeugnissen der Gottesverehrung gehört das Vermächtnis, das ein ägyptischer König seinem Sohn hinterließ und mit dem er ihm – der unter allem Polytheismus immer wieder hervorbrechenden Sehnsucht folgend nach Einzigkeit und Einheit eines höchsten Wesens – dies erhabene Bildnis des Einen Gottes, Ntr, in die Seele prägte:

Wohlbehütet sind die Menschen, die Herde Gottes.
Er hat den Himmel und die Erde zu ihrem Wohlgefallen geschaffen.
Er hat des Urwassers Drohung von ihnen gewendet.
Er hat die Luft gemacht, auf daß ihre Nasen zu atmen vermögen.
Sie sind seine Ebenbilder, hervorgegangen aus seinem Fleisch.
Er geht am Himmel auf für ihre Herzen
und fährt einher, sie zu schauen.
Er hat die Futterpflanzen für sie geschaffen,
Kleinvieh, Vögel und Fische, sie zu ernähren.
Er gibt Licht nach ihrem Wunsch,
Er gibt Schlaf, bis man es wiedersieht.
Er hat ein Haus um sie errichtet.
Weinen sie, so hört er es. . .

Ein solches höchstes Wesen, neben dem die Einzelgötter nur Einzelaspekte der göttlichen Kraft und Fülle des Lebens sind, in sinnliche Gestalt ge-

hüllt, ein solcher Allgott und Allherr war zur Zeit der 18. und 19. Dynastie (1555–1200) auch der göttliche Herr Thebens, Amun, der Verborgene – auch er ein Gott der Güte und Liebe, den die Frommen nicht fürchten, dem sie ihre Liebe und ihr Vertrauen bringen. Ihn, »den wunderbaren Gott«, besingt ein Dichter in der Zeit, als die Kinder Israels in Ägypten leben:

Er ist das Herz der Welt.
Er ist zu geheimnisvoll, als daß man sein Wesen zu enthüllen vermöchte.
Er ist zu groß, als daß er sich erforschen ließe.[2]

Auch die semitischen Gottheiten neigen sich trotz ihrer menschenfernen Erhabenheit voll Güte und Barmherzigkeit den Menschen zu, wie Sin, der Mondgott der Babylonier und der Hadramoten, der Hauptgott aller nomadisierenden Semiten, in dem der wandernde Beduine und Hirtenkrieger den Allerzeuger preist, der »gnädig auf alle lebenden Wesen blickt«, den »gnädigen und barmherzigen Vater«, der »das Leben des Landes in seiner Hand hält«. Und auch der babylonische Sonnengott Schamasch ist Freund und Wohltäter der Bedürftigen und Leidenden, der Barmherzige, der »aufrichtet die Gebeugten und stützt die Schwachen« und gleich dem Beduinenhirten für seine Herde sorgt:

Die Menschen der Länder, sie alle hütest du.
Was Ea, der König, ins Leben gerufen,
Ist allzumal in deiner Hut.
Die mit dem Leben beseelt sind, friedlich weidest du.
Du bist ihr Hirte.

Das ist urarabisches Erbe, das in Südarabien Jahrtausende hindurch weitersproß bis in die Zeit Muhammeds hinein. Denn der Mondgott Sin ist derselbe schon von Kalbiten und von Minäern, Sabäern, Nabatäern und Aramäern im Nordwesten der Halbinsel verehrte uralt-arabische Gott Wadd.[3] Und sein Name ist sein Wesen: »Wadd« bedeutet Liebe, Freundschaft und drückt das warme, innige Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit aus, die auch vergeistigt als »Ilu«, »Gott«, lange vor den biblischen »Elohim« und dem islamischen »Allah« zu einem höchsten Wesen emporgestiegen war. Eine Flut seiner göttlichen Beinamen und menschlicher Eigennamen weist ihn als »Schöpfer des Lebens«, als »Allmächtigen«, als »Heilenden«, »Helfenden«, »Segnenden« und »Gedeihenspendenden« aus. Als »Allwissenden« und als »Allerbarmer«, wie die späteren Enkel den großen Einen Gott Arabiens, Allah, mit Millionen Stimmen täglich rufen werden, und immer wieder als »Freund« und »Liebereichen«. »Wadadu-il«, das heißt »Die Liebe ist Gott«.

Wie anders das ganz unanschauliche Antlitz des Göttlichen, das dieser indische Gläubige um das Jahr 1000 v. Chr. in dem Schöpfungshymnus des *Rigveda* besingt:

Im Anfang war nicht Nicht-Sein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüberher.
Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?
Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar.
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, außer dem kein andres war.
Von Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ozean ohne Licht, in Nacht verloren;
Da ward, was in der Schale war, versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.
Aus diesem ging hervor, zuerst entstanden
Als der Erkenntnis Samenkorn, die Liebe;
Des Daseins Wurzelung im Nicht-Sein fanden
Die Weisen, forschend in des Herzens Triebe.[4]

Noch tiefer hat sich das befreiende und friedenschenkende Gefühl in der Ungeschiedenheit von Selbst und Sein, von Atman und Brahman, zehn Menschenalter später – etwa um 550 v. Chr. – ausgesprochen in den Worten der Kathaka-Upanischaden, die der Todesgott an den Brahmanenjüngling Naciketas richtet:

Wer den geheimnisvollen, tief verborgenen
Ur-Ewigen, der Wohnung nahm im Herzen,
Als Gott erkennt, sich in sich selbst versenkend,
Der ist erhaben über Freud und Schmerzen.
Der Geist wird nicht geboren und er stirbt nicht,
Er stammt von keinem und zu keinem geht er,
Er ist unwandelbar und unvergänglich.
Und tötet man die Körper, dennoch lebt er.
Als Kleinstes und doch größer als das Größte
Ist Gott im Herz der Kreatur verborgen.
Die Herrlichkeit des Selbst erkennt in Ruhe,
Der wunschlos sich befreit von Schmerz und Sorgen.[5]

Vollends entpersönlicht ist die »Liebe« zwischen Gott und Mensch in der Religion Chinas von dem göttlichen Tao[6], das »alle Wesen hegt und nährt«. Sie ist eine Liebe im allerweitesten Sinn, fern allem menschlichen Lieben, fern auch der göttlichen Liebe eines personalen Gottes. »Das große Tao ist so groß, daß man zwar in ihm ruhen, aber es nicht aussagen kann.« Und deshalb verlangt das vom »unaussagbaren« Tao-Sprechen geradezu nach dem Bild, dem Emblem – hier, wo der kristallene, scharfkantige Begriff in seiner

Abstraktheit dem Denken ganz fremd ist! Wie sonst könnte man von dem Göttlichen, diesem nur real und konkret im Medium der Dinge Vorhandenen, reden? Bild, Emblem – das kann der Wind sein, der sich beim großen Ausatmen des Weltalls in den Höhlen, Ritzen und Löchern der Bäume und Felsen verfängt und auf ihnen die »Flötenmusik des Himmels« aufklingen läßt, der Wind, der als allgegenwärtiges Eines selbst doch Stille bleibt, die selber nicht tönt. Das kann der Mutterschoß sein, aus dem alles kommt, das »Mütterlich-Geheime«, das »in uns ist, solange wir leben – und nie versiegt«, – Bild kann alles sein, je nach seinem Aspekt.

Dem Einen Gott wie dem göttlichen Einen stellt persisches Erleben die uranfängliche Zweiheit entgegen, die scharfe Scheidung von Licht und Finsternis, von Gut und Böse, die es im guten Gott und im bösen Gott versinnlicht.

Im Anbeginn waren die beiden Geister,
Die Zwillinge, die nach ihren eigenen Worten
Das Gute und das Böse im Denken, Reden und Tun heißen.
Zwischen ihnen haben die Guthandelnden
Richtig gewählt, nicht die Schlechthandelnden.
Und als diese beiden Geister zuerst zusammenkamen,
Da bestimmten sie Leben und Tod.
Und daß zuletzt sein soll
Für die Falschgläubigen das schlimmste Dasein,
Aber für den Rechtgläubigen (der Lohn der) besten Gesinnung.

Avesta, Yasna 30, 3–4

Während so im Iran die unversöhnliche Feindschaft des guten und des bösen Geistes die Welt und den Menschen zu ihrem Schlachtfeld macht, auf dem ihnen je nach ihrer sittlichen Entscheidung Lohn oder Strafe zuteil werden, strebt immer das Eine, Göttliche, das für den Griechen Kleanthes im lebendigen Weltganzen als Logos, als Gesetzlichkeit, wirkt, Böses ewig in Gutes zu wenden. Das Eine, aller menschlichen Form enthoben und doch mit dem Menschen wie mit allem Irdischen »blutsverwandt«, nennt Kleanthes[7] »Zeus« und – etwa drei Jahrhunderte vor Christus – »Vater«:

Du, der Unsterblichen Höchster, du Vielbenannter,
Der ewig nach Gesetzen beherrscht die Natur, ihr mächtiger Führer,
Sei mir gegrüßt, o Zeus: denn alle Sterblichen dürfen
Dich anreden, o Vater, da wir ja deines Geschlechtes sind,
Abbild des Alls von allem, was lebt und sich reget . . .
Du lenkst die Ordnung des Alls, die Großes und Kleines
Durchleuchtet und waltet in allen Wesen und Körpern.
Höchster König des Alls, ohn' den auf Erden, im Meere

Nichts geschieht, noch am ätherischen, himmlischen Pole,
Außer was sinnenberaubt der Frevler Böses beginnet.
Aber du weißt auch da das Wilde zu fügen in Ordnung,
Machst aus der Unform Form und gesellst Unfreundliches freundlich.
Also stimmest du alles zu Einem, das Böse zum Guten,
Daß in der weiten Natur alles nur einen *ewigen Sinn hat.*

Wenn hier das Göttliche aller Natur innewohnt und mit dem Menschen eines Wesens, eines Geschlechtes ist, so ist Natur in dem Bericht von der Erschaffung der Welt, mit dem das Alte Testament anhebt, Geschöpf, Kreatur eines Schöpfergottes, nicht ihm entstammend, sondern »das Andere«, das er mit seinem Wort ins Dasein ruft: »Es werde!«

Im Anfang schuf Gott (Elohim) den Himmel und die Erde.
Es war aber die Erde wüst und leer (tohu wa bohu)
Und Finsternis lag auf der Tiefe,
Und der Geist (ruach) Gottes schwebte (brütend) über den Wassern.
Da sprach Gott: Es werde Licht! Und es ward Licht.
Und Gott sah, daß das Licht gut war, und Gott trennte das Licht von der Finsternis.

In sechs Tagen erschafft Gott Himmel, Erde und Meer, er setzt Lichte an den Himmel und macht Pflanzen, Fische, Vögel und alles Getier.

Da sprach Gott: Lasset uns Menschen machen
nach unserem Bilde, uns ähnlich,
und sie sollen herrschen über die Fische im Meer
und über die Vögel am Himmel
und über alle wilden Tiere
und über alles Gewürm, das auf der Erde umherkriecht.
Und Gott schuf die Menschheit nach seinem Bilde –
nach dem Bilde Gottes schuf er sie;
männlich und weiblich schuf er sie.
Da segnete Gott sie und sprach zu ihnen:
Seid fruchtbar, mehret euch und bevölkert die Erde
und macht sie euch untertan... [8]

Der Weltenschöpfer »Elohim«, der wie eine Vogelmutter, als Ruach, brütend über dem Urwasser schwebt und aus dem »tohu wa bohu«, der chaotischen Urmaterie[9], die Welt entstehen läßt, um am sechsten Tage die Menschen zu schaffen nach seinem Bilde, ist ein anderer Gott als »Gott Jahwe«, der in der darauffolgenden Erzählung nun seinerseits mit der Schaffung des »Menschen«, das heißt Adams, aus Erde beginnt und, damit der Mensch nicht allein sei, für ihn wiederum aus Erde Tiere und Vögel formt, bis er den Entschluß faßt, für sein Menschengeschöpf eine Genossin zu bilden, sie hingegen aus einem Teil des Menschen selbst.

Tief verschieden ist nicht nur das Antlitz des Gottes hier und dort. Tatsächlich ganz verschiedenen Welten entstammen der vorangestellte sogenannte priesterliche Schöpfungsmythos (Gen. 1,1ff.), der um das Jahr 550 v. Chr. niedergeschrieben wurde, und der um etwa 1000 v. Chr. aufgezeichnete, nach seinem Gott Jahwe benannte »jahwistische« Schöpfungs- und Sündenfallmythos (Gen. 2,4ff.) Der namenlose »Gott« des priesterlichen Berichts – hier als Plural, »Elohim«, als Summe der Götter gefaßt –, der nach der Welt mit Himmel und Erde, mit den kleinen und großen Lichtern am Himmel, mit Pflanzen und Tieren jeweils paarweise die ebenfalls namenlosen Menschen beiderlei Geschlechts in ihrer Gottähnlichkeit schafft – dieser Gott steht den semitischen Gottheiten, den babylonischen Sin und Schamasch und dem altarabischen Wadd wie dem islamischen Allah, näher als dem Gott Jahwe.

Daß Quellenschichten verschiedenen Alters und Ursprungs in den Büchern Mosis verarbeitet sind, weiß man, seit der Franzose Jean Astruc 1753 seine sensationelle Schrift *Conjectures sur les mémoires origineaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* veröffentlicht hat.

Der Geist, der den jüngeren, elohistischen Schöpfungsbericht mit seinem Lobpreis des erhabenen Schöpfungswerkes durchweht, mit seiner Gottähnlichkeit aller Menschen, Männern wie Frauen, dieTeilhaber seiner Herrschaft sind, bricht ungeachtet des Sündenfallberichts immer wieder in der Genesis, im Deuterojesajas, Hiob und den Psalmen durch. So auch in den Erzvätergeschichten mit ihrer altarabisch-semitischen Auffassung vom Verhältnis des Menschen zu Gott und der Gleichwertigkeit der Geschlechter, die ihren schönsten, zeitlos gültigen Ausdruck in der sinnenfrohen, leidenschaftlichen Sprache der Liebenden im Hohen Liede Salomonis gefunden hat.

Anders das Bild von Gott und Mensch, anders zugleich die Gebärde zwischen Mann und Frau in der jahwistischen Sicht:

Wir erleben, wie der Gott in Menschengestalt in dem Garten Eden wandelt, wir vernehmen, wie er seinem Geschöpf den Lebensodem einbläst, Bäume emporwachsen läßt und befiehlt:

Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen,
Aber von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen.
Denn sobald du von ihm issest, mußt du sterben.

Wir werden Zeuge der Erschaffung Evas aus Adams »Rippe«.

Und wir horchen auf, als plötzlich eine andere Stimme sich einmischt in das Gespräch zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen, – »die Schlange, die listiger war als die Tiere des Feldes«.

Die sprach zum Weibe:
Hat Gott wirklich gesagt:
Ihr dürft von keinem Baume des Gartens essen?

Das Weib erwiderte der Schlange:
Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen;
nur von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott befohlen:
Ihr sollt nicht davon essen, noch sie berühren,
sonst müßt ihr sterben.
Da sprach die Schlange zum Weibe:
Ihr werdet ganz gewiß nicht sterben! Sondern Gott weiß wohl:
Sobald ihr davon eßt, da werden euch die Augen aufgetan,
daß ihr werdet wie Gott, erkennend Gutes und Böses.
Da nun das Weib sah, daß der Baum
gut zum Essen und eine Lust für die Augen
und daß der Baum begehrenswert sei, um durch ihn klug zu werden,
da nahm sie von seinen Früchten, aß
und gab auch ihrem Manne, der neben ihr war,
und der aß auch.
Da taten sich ihnen beiden die Augen auf,
und sie erkannten, daß sie nackend waren;
da nähten sie sich Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen daraus.
Als sie die Schritte Gott Jahwes hörten, der sich beim Tagwind im Garten erging,
da versteckten sich Mann und Weib.
Gott Jahwe aber rief: Wo bist du?
Der Mensch sprach: Ich scheute mich,
Ich bin ja nackend, da habe ich mich versteckt.
Gott Jahwe sprach: Wer hat dir kundgetan, daß du nackend bist?
Du hast doch nicht von dem verbotenen Baum gegessen?
Der Mensch sprach: Das Weib, das du mir beigesellt hast,
die gab mir von dem Baume, und ich aß.
Da sprach Gott Jahwe zum Weibe: Was hast du getan?
Das Weib sprach: Die Schlange hat mich verführt, daß ich aß.
Da sprach Gott Jahwe zur Schlange:
Weil du solches getan hast, verflucht sollst du sein . . .
Und zum Weibe sprach er:
Ich will dir viel Mühsal bereiten mit Schwangerschaften:
Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären
und wirst doch nach deinem Manne verlangen,
er aber soll Herr sein über dich!
Und zum Manne sprach er:
Weil du deinem Weibe gehorcht und von dem Baume gegessen hast,
von dem ich dir zu essen verboten hatte:
Verflucht sei der Acker um deinetwillen!
Unter Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang.
Dornen und Gestrüpp soll er dir tragen;

Und du sollst das Kraut des Feldes essen.
Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen,
bis du zum Erdboden zurückkehrst
denn ihm bist du entnommen.
Denn Erde bist du, und zur Erde mußt du zurück!
Und der Mensch gab seinem Weibe den Namen Eva,
und sie wurde die Stammutter aller Lebendigen.
Und Jahwe-Gott sprach:
Fürwahr, der Mensch ist geworden wie unsereiner,
indem er Gutes und Böses erkennt;
daß er nunmehr nur nicht etwa seine Hand ausstreckt
und auch von dem Baume des Lebens nimmt
und ißt und ewiglich lebt!
Da entfernte ihn Gott Jahwe aus dem Garten Eden,
damit er den Boden bebaue, dem er entnommen war.
Da trieb er den Menschen aus . . .

Lassen wir vor unserem Auge das Kaleidoskop der vielfältigen und vielgestaltigen Bilder vorüberziehen, in die Menschen verschiedener Herkunft, Weltschau und Denkart ihr Erlebnis des Göttlichen gebannt haben, so wird aus jedem der starke Atem eines gewaltigen religiösen Ergriffenseins spürbar. Ja, bezogen auf ihre Zeit und deren Weltbild geben sie einander an Erhabenheit der Schau und religiöser und sittlicher Reife des Gedankens nichts nach.

Keines von ihnen allen aber hat die Welt mächtiger bewegt, keines hat auf Europa, auf seine Religion und seine Sittlichkeit, auf Geist und Gemüt seiner Menschen, ja auf die gesamte menschliche Existenz und das Schicksal jedes einzelnen während zweier Jahrtausende tiefer und folgenreicher eingewirkt[10] als der Gott des Alten Testaments, der Adam und Eva zu den Stammeltern aller Menschen machte und sie mit dem Fluch des Leidens am Leben und der Strafe des Todes aus dem Paradies trieb. Unabmeßbar die Maße seines Schattens, den er über die Erde Europas warf. Und darum, weil das Wort dieses Gottes uns wahrhaft zum Schicksal geworden ist, weil es uns in Aneignung und Auseinandersetzung, im Gehorsam und im Widerspruch gewandelt, geprägt und herausgefordert hat, müssen wir zu verstehen suchen, welches Erleben dieses Bild Gottes geformt hat.

I. KAPITEL

Das dualistische Vorbild Europas

1.
Dualismus und der biblische Sündenfallmythos

2.
Dualismus und die Paulinische Heilsordnung Gottes

3.
Dualismus und Augustins Lehre von Erbsünde und Prädestination

4.
Gnosis, Manichäismus, Neuplatonismus

5.
Griechischer Dualismus des Parmenides, Pythagoras und Platon

6.
Verbindung des christlichen und griechischen Dualismus

1. *Dualismus und der biblische Sündenfallmythos*

Wer ist der Mensch, der seinen Gott nicht vertrauend als Gütigen, Helfenden, Behütenden, Sorgenden erlebt wie der Ägypter – nicht als das »Herz der Gottliebenden« wie der Inder, dessen göttliche Liebe seine Geschöpfe durchflutet, um aus ihnen in das ewige Sein zurückzukehren – nicht als Vater und Freund wie der vorislamische Araber, der in inniger Zugewandtheit seinen Gott den Liebenden nennt und ihm entgegenjauchzt, wenn er seinen Tempel betritt – nicht als den Allerbarmer und Gnädigen wie Allah – nicht als den Ordnenden, Böses zum Guten Wendenden wie Zeus?

Was hat diese Menschen geprägt, deren Gott Unverständliches befiehlt, um bedingungslosen Gehorsam zu fordern – der listige Verbote erläßt und maßlose Drohungen, die sich als unwahr herausstellen und sich nicht erfüllen, obwohl »Gott es wohl weiß« – der seine Geschöpfe wehrlos seinem Willen aussetzt, der unbarmherzig straft und streng bis zur Grausamkeit – der sich eifersüchtig um der Menschen Unwissenheit müht und zu verhindern trachtet, was sie dem Göttlichen ebenbürtig oder nur gottähnlich machen könnte – eifersüchtig auf die ihm überlegene Schlange, eifersüchtig auch auf das Weib, dem Adam mehr gehorcht hat als ihm?

Was bewegt diesen Menschen, daß er sich nicht als Ebenbild Gottes, nicht als nach seinem Bilde geschaffen noch von Gott geliebt empfindet, geschweige denn als vom Göttlichen erfüllt und durchlebt, nicht als seines Geschlechtes, sondern als Menschen, der Gottes Rache und Zorn erduldet? Der unter Gott leidet? Was ist dies für eine Welt, die für ihre Menschen nicht voller Herrlichkeiten, nicht Harmonie, Ordnung, Gesetzmäßigkeit ist – in der sie die Erde, das sie nährende Erdreich, ja das mütterliche Prinzip in jeder Gestalt als fluchbeladen, unheilvoll und verderblich erfahren?

Warum diese Feindschaft zwischen Jahwe und der Schlange? Wer ist sie überhaupt, die es wagt, Jahwe Lügen zu strafen, die Menschen würden bei der Berührung des Erkenntnisbaumes sterben? Wer ist sie, daß sie es vermag, die Menschen über die wahren Gründe von Jahwes Verbot aufzuklären? Offensichtlich gehört sie, die selbst gottgleiches Wesen besitzt, nicht zu den Geschöpfen, die er soeben geschaffen hat. Wie wäre es auch zu verstehen, daß, während Jahwes Vorhersage sich nicht erfüllt, ihre Prophezeiung – beim Genuß von dem Baum der Erkenntnis würden den Menschen die Augen aufgetan – recht behält? Es ist deutlich, diese Schlange ist mit einer Weisheit und Machtfülle ausgestattet, die beständig der des Gottes entgegenwirkt. Trifft sie deshalb sein Fluch, der ihre Macht vernichtet für alle Zeit, und sie, ohnmächtiger als alle Tiere auf dem Felde, ganz der Erde ausliefert und der Feindschaft des Menschen? Und in der Tat, hinter dieser mit

göttlichem Wissen und der Herrschaft über Leben und Sterben begabten Paradiesschlange verbirgt sich ein göttliches Wesen, eine weibliche Schlangengottheit, wie sie im gesamten Orient verehrt wurde als Urmuttergottheit, der die Erde heilig war und die Unterwelt, der alles werdende und sprossende Leben zugeordnet war wie das Vergehen, Geburt und Tod.

Was aber besagt es, daß Adam in diesem seine Zukunft entscheidenden Augenblick, da eben Jahwe ihn verflucht hat, »denn Erde bist du und zur Erde mußt du zurück«, nichts Wichtigeres zu tun hat, als seinem Weib einen Namen zu geben – denn noch ist »das Weib« ja namenlos. Und indem er der magischen Bedeutung des Benennens in der antiken Welt zufolge ihre Wesenheit setzt, nennt Adam, das heißt »der Mensch«, das Weib: »Eva«, hebräisch »Chawwah«, und das heißt »die Schlange«. Eva also und die göttliche Schlange sind dasselbe in zweierlei Gestalt[1], Erinnerungsbestand der Magna Mater, der Großen Mutter, der Göttin der Fruchtbarkeit, der Erde und der Unterwelt, die Jahwe verflucht.

Aber warum diese Feindschaft zwischen Jahwe und ihr? Sind die geistigen Eltern Adams und Evas nicht überall, wo sie auf ihrer jahrhundertelangen Wanderung aus ihrer Heimat im Norden nach Kanaan gesiedelt haben – in Babylonien, Mitanni, im östlichen Aramäerland ebenso wie in Agypten –, auf ein Nebeneinander männlicher und weiblicher Gottheiten getroffen, auf die Verehrung des väterlichen und des mütterlichen Prinzips als der Ursprünge alles Lebens? Haben sie nicht hier in Kanaan die Báalat neben dem Báal, die Fruchtbarkeits- und Muttergöttin neben dem Gott der Fruchtbarkeit vorgefunden? Und auch die Schlangengöttin als eine der Manifestationen der Großen Mutter? Sie trifft Jahwes Fluch, »Erde zu essen ihr Leben lang«, ebenso wie er den Menschen mit dem Fluch straft, wieder zu Erde zu werden, aus der er gemacht ist. Ja – der Acker, die fruchttragende, gütig nährende Erde selbst empfängt Jahwes Fluch um des Menschen willen: »Verflucht sei der Acker« . . .

Können wir es verstehen, daß diese Menschen, die, seßhaft geworden, vom Acker und Weinbau in dem fruchtbaren Kanaan leben, das sie nährende und ihnen gabenspendende Erdreich unter dem Zeichen der Verdammnis erblikken? Daß sie als einziges Volk unter den Völkern des Orients das mütterliche Prinzip überhaupt verleugnen oder zu einem unheilvollen und verderblichen abwerten? Es müssen schwerwiegende und tiefgreifende Erfahrungen gewesen sein, die diesen Zerfall des Menschen mit der Mutter Erde ausgelöst, die ein unheilbares seelisches Zerwürfnis zwischen ihm selbst und der »Erde« verursacht haben. Was hat das innere Schicksal dieser Menschen bestimmt, ihr Welt- und Selbstverständnis? Wer sind sie? Fragen über Fragen, die wir beantworten müssen, wollen wir die Fragen verstehen, die einmal in Europa die Herzen und Hirne bewegen werden.

Führt es zu weit, wenn wir ihren Weg zurückverfolgen bis dort, von wo

sie sich gegen Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. über ganz Vorderasien ausbreiten?

Aus dem armenischen Hochgebirge bricht da in erst langsamem Vordringen, dann immer mächtiger anschwellend eine Völkerwelle nach dem Süden.[2] Es sind weder Semiten noch Indogermanen nach Herkunft und Sprache, Völkerschaften, die in vorhistorischer Zeit in Gebirgsklüften und Tälern Armeniens östlich des Euphrats gesessen haben und sich, veranlaßt durch die Ausbreitung der Indogermanen und durch die in der Gebirgszone zunehmende Bevölkerungsdichte, über die südlichen Randgebirge nach Mesopotamien und Syrien hinein ergießen. Unter ostindogermanischer, genauer: indoarischer Führung bilden diese Churri in Obermesopotamien das Reich Mitanni, das der mächtigste Staat Vorderasiens in den Jahrhunderten zwischen 1800 und 1400 wird und das lange Zeit eine Oberherrschaft über Assyrien ausübt und es »vollständig hurritisiert«.[3]

Doch die churrische Völkerwanderung macht keineswegs in Mesopotamien halt. Während die westindogermanischen »Hethiter« sich die westlich des Euphrats sitzenden, den Churri eng verwandten Bergvölker unterwerfen, die man als Proto-Hatti bezeichnet und in Anatolien das Hethiterreich gründen, überschwemmt bereits die churrische Völkerwelle, aktiviert durch ihre indoarische Herrenschicht, ganz Syrien und Palästina. So kommt es Jahrhunderte vor der Einwanderung der israelitischen Stämme zu einer weitgehenden Besetzung des Kulturlandes durch die Churri. So stark scheint die Überwanderung der kanaanäischen Besitzer des Landes durch die Gebirgsvölker geworden zu sein, daß Südpalästina und gelegentlich ganz Palästina und Syrien von den Ägyptern, in den bisher bekanntgewordenen ägyptischen Zeugnissen aus der Zeit zwischen 1500 und 1200, Haru (H'rw), Land der Churri oder – wie sie im Alten Testament heißen – der Horim (Horiter) genannt wird. Noch im Alten Testarnent werden ihre Wohnsitze verzeichnet.

In den von ihnen durchsetzten Völkern haben die Churri geistig und blutsmäßig nachhaltige Wirkungen hinterlassen.[4] »Die Mischung semitischer und hurritischer Elemente war so auffrischend und belebend, daß die Assyrer, ursprünglich ein unbedeutendes Völkchen an der äußersten nördlichen Peripherie des altorientalischen Kulturgebiets, in den Mittelpunkt der Geschichte rücken und das gesamte Gebiet des Alten Orients. . . in einem gigantischen Weltreich vereinen konnten.«[5]

Stilpsychologisch läßt sich noch im Palästina Israels das einheitliche Stilgefüge dieses Menschentums, das auch der assyrischen Welt seinen Stempel aufdrückte, deutlich sich vom arabisch-semitischen abhebend, erkennen.[6] Ebenso wie erst die Mischung akkadisch-semitischer und churrischer Elemente die Assyrer zu ihrer weltgeschichtlichen, politischen und militärischen Tat befähigt hat, so wuchs auch dem religiösen Genius Israels aus der Ver-

schmelzung mit den Churri die schöpferische Kraft zu, die ihn seine einmalige geistige Leistung vollbringen ließ.

Was für ein Schicksal hat diese armenischen Gebirgsvölker, deren Nachkommen in Palästina heimisch wurden, und ihr seelisches Gesetz geprägt? Wie erlebt dieser Mensch – den wir fortan den hurritischen nennen werden – die Welt und wie das Göttliche?

Armenien, das Ursprungsland der Hurriter, wird beschrieben als ein ernstes und düsteres Land mit gewaltigen und kahlen vulkanischen Gebirgen, mit weiten Steinöden und finsteren Tälern. Es ist ein Land ohne Bäume und ohne Vogelsang, schweigsam und abgeschieden. Gegen Norden, Osten und Süden durch hohe und unwegsame, in langen Wintermonaten tief verschneite Gebirgswälle umschlossen und imWesten durch breite Steppenplateaus isoliert, liegt es wie eine abgeriegelte Völkerburg abseits der großen Weltstraßen – abgeschlossen auch gegen den Einfluß des Meeres, arm an Regen und Pflanzenwuchs.

Das Leben in diesen schattendunklen Tälern ist dumpf und trübe, die Arbeit auf dem trockenen und steinigen Acker mühselig und schwer. Übergangslos folgen zähneklappernde Nächte den schweißigen Tagesstunden, folgt der kalte und lange Winter einem kurzen und hektisch heißen Sommer. Mit einer bestürzenden Flut von Gegensätzen erschreckt der Himmel dieses Landes beständig seine Bewohner und ängstigt sie durch jähe Gewitter, durch starke und häufige Erdbeben und durch Lavamassen, die plötzlich aus der Erde hervorquellen und sich aus riesigen Vulkankegeln herniederwälzen. Umgeben von titanischen Wällen und abgeriegelt durch unübersteigbare, tief verschneite Pässe, leben die Menschen eingeschlossen wie in einem Kessel, ohnmächtig der Natur ausgeliefert und unfähig, sich aus eigener Kraft aus ihrem Kerker zu befreien. In den Linien dieser Natur, sagt der Geopsychologe Banse[7], liegt so etwas wie das Achselzucken stumpfgeprügelter Verzweiflung und ohnmächtiger Ergebung. Dieses Armenien ist ein Grab.

Wie tief mußten die Menschen unter dem unausweichlichen und mühseligen Druck des Daseins, das ein solches Land ihnen mehr mißgönnt als gönnt, empfinden, daß die »Erde es nicht gut mit ihnen meine, daß sie von ihr verworfen, abgelehnt seien«![8] Wie tief mußten sie, die überall und schon in frühester Zeit im alten Stammland unter fremdem Joch lebten, empfinden, daß, wo immer sie ausgewandert auch siedeln mochten, sie stets nur geduldete, an den Rand verwiesene Fremdlinge waren auf einem Boden, der ihnen nicht gehörte und von dem sie jederzeit verstoßen werden konnten! Der ganze Jammer des am Leben Leidenden und vom Leben Ausgestoßenen klagt sich in diesen Worten aus:

Mein Auge ist trübe von Kummer,
Mein Leben geht hin in Jammer,
Meine Jahre zerrinnen in Seufzen,
Meine Kraft zerfällt vor Elend,
Meine Gebeine verwelken,
Vor allen meinen Feinden ward ich zum Schimpf,
Meinen Nachbarn zum Spott,
Ein Schrecken für meine Bekannten.
Mich flieht, wer mich sieht, auf der Straße,
Wie ein toter Hund bin ich vergessen,
Bin gleich verdorbenem Zeug.

Psalm 31, 10–13

Den von der Natur Verworfenen, »aus dem Paradies« Verstoßenen vermochte die Erde nichts von vertrauender Lebensgeborgenheit oder heilhafter Seinsmächtigkeit zu geben. Für sie ist die Welt nicht *kosmos*, das Geordnete, wie für den Griechen – nicht *natura*, das Geborene, das Gewachsene, wie für den Römer – sie ist nicht *rita*, das wohlgefügte Weltgebäude, wie für den Indoarier – nicht *midgard*, das Heilsland, wie für den Germanen. Die Welt ist für den Hurriter schreckvoll und unberechenbar, grausam und zerstörerisch, willkürlich und tückisch zu Boden schlagend, unheilvoll und böse.

Die gleichen Züge, die der hurritische Mensch an seiner Welt erlebt, hat er auch seinem Gott beigelegt; denn – wie der Alttestamentler Paul Volz[9] erklärt – dieser rein geistige Gott trägt »zugleich Züge, die wir nicht anders als dämonisch nennen können. – Ich gebrauche das Wort nicht in dem allgemeinen Sinn des Erhabenen, Machtvollen und schlechthin Unbegreiflichen, sondern in dem beschränkten Sinn des Unheimlichen, Grauenvollen, Verderblichen, Grausamen, Feindlichen und fast Satanischen.« Vor diesem unheimlichen, gefährlichen und unerklärlich zürnenden Jahwe, der »Lust hat am Vernichten, unversehens und listig zu Fall bringt, der unbarmherzig straft, Grausames fordert und Böses schafft«, empfindet der Hurriter lähmenden Schrecken und bebende Angst, tödliches Entsetzen und schlotterndes Grauen. Von jener Sicht des hurritischen Menschen her auf das, was ihm die Welt ist, könnte wohl das sonst Rätselhafte verständlich werden, daß er Jahwe »nicht in der gleichmäßigen Ordnung, im segensreichen Walten der Natur« erlebt, sondern viel stärker und unmittelbarer in der *Unnatur*, im wilden Aufruhr, in den furchtbaren Katastrophen, im brüllenden Orkan – wenn im Erdbeben das Weltgebäude zittert, wenn es am hellen Mittag Nacht wird, wenn der Wildbach dahertost und wegschwemmt oder aus dem riesigen Gewölk unaufhörlicher Regen gießt, wenn der Blitz plötzlich erschlägt, wenn blühende Gegenden auf einmal und für immer in Schutt und Asche gelegt werden. Da spürt der Fromme Jahwes Gegenwart, da empfindet er seine

Nähe mit Grauen, da sieht er Jahwes Herrlichkeit, die ist wie ein fressendes Feuer.« Die »Unnatur« ist es, die den hurritischen Geist bannt und sein *Gemüt beklemmt, die das Dasein mit Leid und Bedrängnis erfüllt.*

Weshalb aber diese Bedrängnis, warum all die Mühsal, woher das Leid? Denn – antwortet der Hurriter – »alle, die geboren sind, sind von Gottlosigkeit entstellt, voll von Sünden und mit Schuld beladen« (IV. Buch Esra 7, 68). Und es klingt wie ein Erinnern an jenes finstere Tränental, wenn er erklärt: »*Darum* sind die Wege in diesem Äon schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und nahe an großen Nöten« (IV. Buch Esra 7, 11).

Das Leiden am Leben erzeugt im hurritischen Menschen ein Gefühl absoluten menschlichen Unwerts, erlebt als Gefühl der Sündhaftigkeit. Die »Sünde« ist hier ein Zustand[10], den jeder Mensch bereits in sein Dasein hinein mitbringt, sie gehört zu seinem Menschsein. »Denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf« (Genesis 8, 21). Ist das Urerlebnis des arabischen Menschen das der Abhängigkeit schlechthin, hervorgerufen durch das in dem ungeheuren Raume der Wüstenlandschaft aufbrechende Gefühl eigener Winzigkeit und Nichtigkeit[11], so ist das Urerlebnis des hurritischen Menschen das der Sündhaftigkeit schlechthin, hervorgegangen aus dem in der Mühsal und Dürftigkeit des »Jammertales«[12] erlebten lastenden Druck des Daseins.

Hurritisch erlebt ist die Eingeschlossenheit im »Tal«, das Verhaftetsein in der dunklen und dumpfen Tiefe; aus ihr gebiert sich das Sehnen zu dem reinen Licht des Gipfels, der Aufschrei nach Befreiung von der Erdenschwere des »Fleisches«, das Hoffen auf das, was nicht von »dieser Welt« ist.

Hienieden auf Erden ruf ich zu dir,
wenn mein Herz in Angst ist,
du wollest mich führen auf einen hohen Felsen.
(Psalm 61)

Wenn alle Sehnsucht des Germanen hinaus, in die Weite und Ferne drängt, der Blick des mittelmeerischen Menschen herum, im Kreise geschlossener Horizonte wandelt, so kennzeichnet das Streben des hurritischen Menschen die Richtung »hinauf aus dem Jammertal«, nach »oben«, zu der lichten Reinheit des »Himmels« – das »Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hilfe kommt«. In unendlichen Variationen wiederholt sich dieser Aufschrei des am Leben leidenden Menschen, ihn emporzuziehen »aus der Elendsgrube, aus Not und Schlamm« (Psalm 40).

Von allen Seiten fühlt sich der hurritische Mensch umstellt und gebunden, gebunden und gebannt durch die Angst im Dunkel, durch die Furcht vor den unerwarteten Schlägen des Schicksals, vor den überraschenden Ka-

tastrophen und der größten, der Weltkatastrophe, gebunden zugleich durch das erdverhaftete, »begehrliche« und sündige Fleisch.

»Fleisch«[13] ist alles Menschliche – im Gegensatz zu Gott, der »Geist« ist, und *als* Gott-Entgegengesetztes ist alles Fleischliche, alles Menschliche gottfeindlich, böse. »Fleisch« – das hat seinen Sitz im »bösen Trieb«, im »schlimmen Keim«, das ist das böse »Trachten des Menschen«, seine »Begierlichkeit« schlechthin als Wurzel der Gottabgewandtheit und Sünde. Sie macht sich nirgends stärker geltend als in der geschlechtlichen Triebhaftigkeit. Denn auch die »Natur« in ihm selbst, die den von heftiger Sinnlichkeit Getriebenen bedrängt, überwältigt, knechtet, und der er nicht Herr zu werden vermag, läßt ihn seine Schwäche und Ohnmacht fühlen. Wo es ihm nicht gelingt, das »fleischliche« Begehren in sich zu isolieren, die Sinnlichkeit ins Seelisch-Geistige zu erhöhen, wächst sie sich zu einer ungeheuren und dämonischen Macht aus. Darum ihre für uns ungewöhnliche Bedeutung. Darum die Angst vor der Dämonie der geschlechtlichen Verführung und eigenen Verführbarkeit. Darum der Haß gegen eine Macht, die ihn entmachtet und die er als teuflisch empfindet, weil sie ihn von Gott ablenkt. Darum der Haß gegen die Frau, durch die hier dem Mann seine eigene Triebhaftigkeit bewußt wird und die ihm deshalb zum Inbegriff der geschlechtlichen Verlockung und der Sünde schlechthin geworden ist, zu dem, was ihn zu vergewaltigen droht und was er bekämpfen muß und durch seine Herrschaft niederhalten.[14]

So geht all sein Streben hinauf aus der Finsternis zum »Licht«, empor aus dem Staub zu dem Glanz und der Herrlichkeit der Höhe, aus dem Todverfallensein zum ewigen Leben, aus der Unreinheit zur Heiligkeit, vom begehrlichen, sündigen »Fleisch« zum »reinen Geiste«. Der Weg zur »Vergeistigung« ist der Weg der »Erlösung« – Erlösung aus dem »Jammertal«, aus dem Sumpf der Begierde, aus Leid und Sündigkeit.

Kraft seines ausgeprägten numinosen Gefühls hat das Volk Israel dies Erlebnis der Zwiegespaltenheit der Welt in seine religiöse Schau hineingenommen und zum Göttlichen, einem in seiner Weise geschauten Göttlichen in Beziehung gesetzt. Trotz der »dämonischen« Züge ist dieser furchtbare, fremde, ja die Menschen selbst zum Bösen veranlassende, unberechenbare Jahwe (während das Satanische sich von ihm ablöst und zu Satan in Person wird) zugleich ein richterlicher Gott, ein geistiger und sittlicher Gott. Und er wird es immer mehr, je mehr man seine erbarmungslosen Vernichtungstaten an seinem Volk als *Strafen* für den sündigen Wandel der Menschen auffaßt. Und er wird zum Gott der Geschichte, indem in religiöser Wendung die *Geschichte* Israels selbst mit all ihren kriegerischen Niederlagen und nationalen Katastrophen, mit Untergang und Exil als göttliches Gericht verstanden wird, ja – als beabsichtigte göttliche Heimsuchung

seiner Auserwählten, auf daß sie durch letzte Erniedrigung reif würden für die Versöhnung.

Und hier mischt sich ein neuer Ton hinein: reif werden für die Erlösung, für das Heil in einer anderen Weltzeit. Im Exil flackert es auf, wird nach der Rückkehr zur Flamme der Verheißung und ist echt hurritisch gedacht: Der Welt des Jammertals wird eine zweite Welt, frei von Leid, rein von Sünde, hell von Licht, folgen, in der alle Qual des Leidens von dem tausendmal zu Boden Geschlagenen genommen wird und sich herausstellen muß, daß dennoch Gottes Wege mit seinemVolk, dem ausgestoßenen, sich ungeliebt wissenden, nichts als lauter Liebe gewesen sind. Erlösung aber ist nur dem verheißen, der im Geist wandelt und das Fleisch abtötet und überwindet, um dem Geist zum Sieg zu verhelfen in seinem ewigen Widerstreit gegen das Fleisch.

In dem Mythos vom Sündenfall hat der hurritische Geist das Bewußtsein der Sündhaftigkeit verzeitlicht und aus einem einmaligen, konkreten Geschehen das durch alle Zeiten gültige menschliche So-Sein gedeutet. Wie sind das Leid und der Tod in die Welt gekommen, fragt im IV. Buch Esra der Seher den Engel des Herrn. Und er antwortet: Um dieser Sünde im Paradiese willen ist die ganze Schöpfung gerichtet und so voll Mühsal, Ungemach und Herzeleid geworden, um jener ersten Sünde willen müssen die Menschen den Tod erleiden. »Besser wäre es, wir wären nie auf die Welt gekommen, als nun in Sünden zu leben, zu leiden und nicht zu wissen, weshalb!« (IV. Esra 4,12)

Das ist persisches Erbe, spätiranischer Dualismus, von Esra, Daniel, Henoch dem Volk Judäas übermittelt. Denn mit dem ständigen Einströmen des hurritisch durchsetzten zarathustrischen Ideenguts brechen in dem von unausgesetzten Leiden schwer geprüften Volk hurritische Weltangst und Weltekel ungehemmt hervor, das sich verzweifelt klammert an die Hoffnung auf Erlösung aus diesem Jammertal, auf die Herrlichkeit, die mit dem Kommen »des Menschensohns in den Wolken des Himmels« anheben wird, und auf Vergeltung und Rache an den »Ungerechten«, die als Ungehorsame und Feinde Gottes und seiner Auserwählten deren Leiden bewirkt haben. Wie zweieinhalb Jahrtausende zuvor die hurritischen Völkerwellen aus den nördlichen Gebirgsländern den Vorderen Orient überspülten, so folgt ihnen jetzt, gefördert durch die politische Abhängigkeit, eine neue mächtige Woge hurritischen Geistes.[15] Sie wird von den in Knechtschaft, innerer Uneinigkeit, in Drangsal und Elend lebenden Juden inbrünstig aufgefangen und läßt in ihnen die Erwartung der Endzeit, der Auferstehung der Toten, der Erlösung der Gerechten und des Jüngsten Gerichts der Gottlosen, Bösen zugleich mit asketischer Abwendung von der Sündenwelt in einem eschatologischen Rausch anschwellen.

2. *Dualismus und die Paulinische Heilsordnung Gottes*

Es ist der visionäre Geist des Paulus, der das Geschehen auf einer Kreuzigungsstätte bei Jerusalem zur Passahzeit in einer genialen Eingebung deutet, indem er das Ereignis, mit dem die Geschichte der Welt anhebt – die Schöpfung –, mit dem Ereignis, das die Geschichte der Welt – oh, so bald! – beenden wird, in *einer* gewaltigen Vision zusammenzwingt: Schöpfung und Jüngstes Gericht, Sündenfall und Kreuzigung, Sünde und Erlösung, Tod und Ewiges Leben, Adam und Jesus Christus:

Wie nun durch eines Sünde die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, also ist auch durch eines *Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen. . . auf daß, gleich wie die Sünde geherrscht hat zum Tode, also auch herrsche die Gnade durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum Christum, unsern Herrn.*

(*Röm.* 5, 18; 21)

Mit seiner Botschaft von der göttlichen Heilsordnung wird Paulus zum eigentlichen Verkünder des Christentums, Jesus als der auferstandene Christus zu seinem alles durchflutenden, durchglühenden Zentrum. Doch nicht die Lehre, nicht das Evangelium Jesu, nicht sein Leben wurden somit innerste Mitte der christlichen Glaubenswahrheit, sondern sein Tod – daß er als Gottes Sohn am Kreuz gestorben ist, um die Sünden der in der Knechtschaft Satans verlorenen, in Fleisch, Gesetz und Tod verstrickten Menschheit zu sühnen, daß er, als Christus auferstanden, wiederkommen wird, um das Gericht und die Erlösung zu vollenden. Weder durch gute Werke oder bloße Abkehr von der Sünde noch durch besseres Wollen oder überhaupt aus eigener Kraft vermag der Christ Erlösung zu erlangen, es sei denn, er empfange sie als Gottes freies Geschenk und durch seine Gnade des Glaubenkönnens, die er gewährt nach seiner Wahl – eines Gottes,

der da reich ist an Barmherzigkeit durch seine große Liebe,
mit der er uns geliebt hat;
da wir tot waren in den Sünden,
hat er uns samt Christo lebendig gemacht
und samt ihm in das himmlische Wesen gesetzt in Christo Jesu,
auf daß er erzeige in den zukünftigen Zeiten
den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade
durch seine Güte gegen uns in Christo Jesu,
Denn aus Gnade seid ihr selig geworden durch den Glauben
– und das nicht aus euch! *Gottes Gabe ist es!*

(*Eph.* 2, 4–8)

Näher als der Gott Abrahams, Mosis und Hiobs ist dieser liebende Vatergott – und zugleich auf seltsame Weise ferner in der verborgenen Hoheit seiner marmornen Fühllosigkeit, Unerreichlichkeit und Unerforschlichkeit seiner Gnade und Ungnade, seiner Auserwählung zum Heil von »wenigen« und Verwerfung der »vielen«. So hatte Jesus selbst seinen himmlischen Vater vor Augen gestellt:

Das Himmelreich ist gleich einem Könige, der seinem Sohn Hochzeit machte. Und sandte seine Knechte aus. . . Darum gehet hin auf die Straße und ladet zur Hochzeit, wen ihr findet.
Und die Knechte gingen aus auf die Straßen und brachten zusammen, wen sie fanden, Böse und Gute. Und die Tische wurden alle voll.
Da ging der König hinein, die Gäste zu besehen; und sah allda einen Menschen, der hatte kein hochzeitliches Kleid an, und sprach zu ihm:
Freund, wie bist du hereingekommen und hast doch kein hochzeitliches Kleid an? Er aber verstummte.
Da sprach der König zu seinen Dienern:
Bindet ihm Hände und Füße und werfet ihn in die äußerste Finsternis hinaus. Da wird sein Heulen und Zähneklappen. Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt.

(*Matth.* 22, 2–3; 9–14)

In alter Härte lebt in diesem himmlischen Vater der Evangelien der launisch-unberechenbare, unverständlich strafende und Vergeltung übende Jahwe fort, denn – »wo ihr den Menschen ihre Fehler nicht vergebet, so wird euch euer Vater eure Fehler auch nicht vergeben« (Matth. 6, 15). Gott, der in seinem unerforschlichen Zorn und seiner erbarmungslosen Allmacht durch einen Abgrund von der Welt und dem Menschen, dem sündigen, getrennt ist –

derethalben, wie durch einen Menschen die Sünde ist gekommen in die Welt und der Tod durch die Sünde und ist also der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, dieweil sie alle gesündigt haben.

(*Röm.* 5, 12)

3. Dualismus und Augustins Lehre von Erbsünde und Prädestination

Was sich verdichtet in dieser theologischen Spekulation des Paulus, was sich bei den Kirchenvätern fortzeugt in dem Gedanken von Ursünde und Erbtod, das empfängt durch den tiefsten und machtvollsten Denker unter ihnen allen, Augustin, seine gültige Form – die Lehre von der Erbsünde:

Die Sünde des ersten Menschenpaares pflanzt sich durch die böse, im Zeugungsakt betätigte geschlechtliche Begierde in »fleischlicher Lust« von Mensch zu Mensch fort.[16] Der so durch die Erbsünde Geborene und Gebundene hat allein alle Freiheit zum Bösen – aber keine Freiheit, sich für das Gute zu entscheiden. Denn das Gute ist Gnade, und sie ist – wie einst, als Jahwe auf dem Sinai zu Moses redete: »Ich erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will«, so auch für Augustin – an »das weise und geheime Wohlgefallen seines Willens« gebunden: Gott schenkt oder versagt dir die Gnade, das Gute zu wollen, dir, der du von dir aus das Böse tust, es in deiner seit Adams Fall ein für allemal verderbten Natur tun mußt.

Der seinem Gott diese diamantene Härte seiner Zorn- und Gnadenwahl zudachte, hatte selber hundertfach an sich das Getriebensein[17] durch »die sumpfige Begierde des Fleisches« erfahren, während er als Jüngling »die Straßen Babylons durchwanderte und in seinem Kote sich wälzte, als sei es Zimt und köstliche Salbe«, und war seiner Unfähigkeit[18] schaudernd innegeworden, sich aus eigener Kraft aus »den Abgründen fleischlicher Lüste« zu erheben, sich »von der Krankheit der bösen Begierlichkeiten« zu heilen, die ihn noch lange in sexuellen Träumen bedrängten.

Das sind Augustins eigene, bekenntnishafte Worte, an denen der von leicht erregbarer Sinnlichkeit überwältigte Afrikaner nicht spart, der die Unfreiheit zum Guten und das Ausgeliefertsein an das Böse aus der Schwäche und Ohnmacht des Nichtkönnens zur Lehre von der Erbsünde und von der vorherbestimmenden Gnadenwahl (Prädestination) Gottes formulierte. Das ist die geradlinige Zuspitzung jener Auffassung des Paulus vom fleischlichen und geistlichen Gesetz, worin diese beiden nach Charakter und Herkunft so grundverschiedenen Männer sich so bemerkenswert einig sind – beide Bekehrte, die beide selber das Herausgehobenwerden aus dem ohnmächtigen Verfallensein an das Gesetz der Sünde (die den einen in grausamen Unmenschlichkeiten, den andern »in einen Strudel von Schandtaten« verstrickt hatte) und ihre tiefgreifende Umkehrung zu Gliedern des Leibes Christi als Gottes Gnade existentiell erfahren hatten.

Der hurritische Zwiespalt, bei Paulus führt er noch direkt durch den Menschen selbst:

Denn ich weiß, daß in mir, das heißt in meinem Fleisch,
nichts Gutes wohnt.
Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen habe ich nicht.
Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht,
sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.
So ich aber tue, das ich nicht will,
so tue ich dasselbige nicht, sondern die Sünde,
die in mir wohnet.
So finde ich, der das Gute tun will, das Gesetz,
daß mir das Böse anhangt.
Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen,
aber ich sehe ein ander Gesetz in meinen Gliedern,
das da widerstreitet dem Gesetz meines Geistes
und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz,
welches ist in meinen Gliedern.
Ich elender Mensch!
Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?

(*Röm.* 7, 18–24)

Verlief der tiefe Riß hier innerhalb des Menschen zwischen Fleisch und Geist, so trennt er bei Augustin Mensch und Gott radikal.

Das Gute an mir ist dein Werk und deine Gnade,
das Böse an mir ist meine Schuld und dein Gericht.

Mit einem Fremdwort: Der anthropologisch-ethische Dualismus weitet sich immer wieder zum metaphysischen, der eine tiefe, ewige Kluft aufreißt zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung und der – aller Anwandlungen zum Trotz, das Böse tunlichst aus der Schöpfung herauszuhalten – einfach nicht umhin kann, Gut und Böse zuzuteilen an Gott und Mensch, Gnade und Sünde, das Gottesreich und die irdischen Reiche, an Liebe und Begierde, Vorherbestimmung und Freiheit. Denn auch die Freiheit im Menschen ist widergöttlich, ist das Böse in ihm.

Und dennoch ist dies nicht der ganze Augustin. Dieser vieles und Widersprüchliches auffangende Afrikaner, der auch in sich das Gegensätzlichste unverbunden nebeneinander bestehen zu lassen vermag, stellt sorglos fast jeder entscheidenden Aussage mit gleich heftiger Entschiedenheit eine anderslautende an die Seite, weshalb später sowohl Kirche als auch Ketzer, sowohl Katholiken als auch Protestanten sich auf ihn berufen werden. Ebenso wie er in der Frage der Prädestination und des freien Willens, in die er sich immer mehr, immer einseitiger, immer leidenschaftlicher hineinsteigern wird, schließlich erklären kann: »Wir umarmen beide Überzeugungen, wir bekennen uns zu beiden treu und wahrhaftig: zu dieser, um richtig zu glau-

ben, zu jener, um richtig zu leben«[19], so ist er zugleich versucht, seinen schroffen Dualismus gelegentlich auch wieder aufzuweichen. Denn indem er Gott unter der überwältigenden eigenen Erfahrung von der ungeheuren Realität des Bösen um sich und in sich die Schuld zugeschoben hatte, machte er es da viel anders als die Manichäer, wenn sie Gott der Urheberschaft des Bösen verdächtigten?

Und in der Tat war Augustin, auf der langen Straße seiner Suche nach Erkenntnis, manichäischer Gnostiker gewesen[20], neun Jahre lang, um dann sich ernüchtert dem philosophischen Skeptizismus zuzuwenden, darauf im Neuplatonismus Gott auf dem Weg in die eigene Seele zu suchen, bis endlich das Wort des Paulus ihn erweckte: »Nimm und lies!« Und Gottes Stimme selbst ihn aus der Verzweiflung riß: ». . . ziehet Herrn Jesum an und pfleget nicht des Fleisches in seinen Lüsten.«

Wie in einer Brunnenstube waren in ihn die mächtigen verschiedenartigen Ströme hineingeflossen, welche die religiös übererregte Zeit erfüllten.

4. *Gnosis, Manichäismus, Neuplatonismus*

Auf die Hellenisierung des Ostens hatte um die Zeitwende eine Überflutung des Mittelmeerraumes durch den Orient geantwortet. Und die Wogen, die der religiöse Orient immer erneut aus sich herausströmte, brachten in den lauwarmen Hellenismus eine vielfarbig schillernde, überhitzte Religiosität und mit ihr seine Götter, Kulte, Religionen verschiedenster Herkunft. Im griechisch-römischen Denkraum miteinander vermischt und umgegossen, versprachen sie alle, was alle suchten: das Heil, und das hieß: Erlösung. Denn in welchem Mischungsverhältnis von persischen, jüdischen, babylonischen, syrischen, indischen, ägyptischen Elementen und in welchen Formen auch immer sie erschienen und voneinander abwichen, geistgewaltige Bewegungen, Religionen und Mysterienkulte, denen die Menschen in Massen zuströmten, sie stimmten alle in diesem einen überein:

Es war nach Wesen und Ursprung derselbe hurritische Zwiespalt, der im Paulinismus zwischen der Welt Gottes und der des sündigen Menschen klaffte, der bereits vor dem Christentum die Gnosis schärfer noch, tiefer noch durchzog mit ihrem Glauben an eine urewige, unüberwindliche Geschiedenheit von überweltlicher Gottheit als absolut Gutem und der von einem absolut bösen Schöpfer geschaffenen finsteren, schrecklichen Materie, aus der der in ihr versklavte Mensch sich durch Erkenntnis und Vereinigung mit Gott befreien muß –

es war nach Wesen und Ursprung derselbe Zwiespalt, der im Manichäismus – einer in der geistigen Krise des 3. Jahrhunderts n. Chr. in Persien verkündeten persisch-christlichen Abart der Gnosis (die bis nach Gallien kräftige Ableger trieb) – zwei von Ewigkeit widereinander streitende Reiche, beherrscht vom göttlichen Vater des Lichts und vom göttlichen Vater der Finsternis, auf ewig scheidet als die Reiche des schlechthin guten und des schlechthin bösen Gottes, der hier in der Gestalt Gott Jahwes wiederkehrt, und seiner Dämonen; der Mensch aber, in dem beide Mächte sich unheilvoll mischen, ist in die schmerzhafte Gefangenschaft der dunklen Fleischeswelt gebannt, aus der sein erhabener Teil, die lichtvolle Seele, nach Trennung, nach Erlösung verlangt –

es war der gleiche Zwiespalt zwischen der Gottheit und der gottfernen Materie, ohne den selbst der Neu-Platonismus trotz seines Bestrebens, den Dualismus durch Rückführung alles Seins auf einen letzten Grund zu überwinden, nicht auskommen konnte. Die Ursache lag bei jenem Griechen, in dessen Namen diese Bewegung (mit dem Anspruch, Religion zu sein) auftrat, die mit platonischen zugleich aristotelische, stoische, pythagoreische Lehren mit jüdischen, gnostischen, christlichen und besonders mit indischen

in einem eigenen, beinahe fugenlosen Glaubensentwurf einte. Da er seine große Rolle im Abendland noch zu spielen hatte, müssen wir ihn uns kurz vergegenwärtigen.

Ähnlich wie für den Inder ist für Plotin das menschliche Streben nach irdischen Dingen, nach Individualität und Unabhängigkeit die Ursache, daß der Mensch von Gott abfiel, obwohl seine Seele vom Göttlichen stammt. Das absolut Ur-Eine, das allein wahrhaft Seiende, Göttlich-Vollkommene in dem Übermaß seiner Allvollkommenheit »strömt gleichsam über, und seine Überfülle ergießt sich in das andere« wie der Strahl eines Brunnens, von Stufe zu Stufe fallend, »und schafft sich in immerwährendem Ausfluß (Emanation) die Welt« (*Enneaden* V, 2,1). In abfallender Stufenfolge von getrennten, entsprechend ihrer Entfernung von Gott rangverschiedenen, aber außerweltlichen Seinssphären senkt sich der Strahl zunächst in den Welt-Geist, der die wahre, die Welt der Ideen, in sich enthält. Weiter fällt der göttliche Strahl hinab in die an Vollkommenheit und Sein geringere Welt-Seele, der die Einzelseelen angehören. Von hier ergießt er sich hernieder in die Sinnen- und Körperwelt, das unreine, getrübte Abbild der Ideenwelt, und weiter hinunter in die Welt der Materie, die, am weitesten vom Ur-Einen entfernt, entfremdet, seine schwächste, unvollkommenste Erscheinungsform darstellt, absolute Negation des Göttlichen und Guten: das Ur-Böse. Und böse wird die Einzelseele, sobald sie die Materie berührt und von ihr in Fesseln geschlagen wird. Je weiter der Abstand vom eigentlichen Sein des Ur-Einen, um so ärmer an Sein, um so fremder dem Göttlichen, um so finsterer, schatten- und scheinhafter werden die Stufen der Wirklichkeit. So daß der vom Ur-Einen abgefallene Mensch der asketischen Abwendung von der Sinnen- und Körperwelt bedarf, während er sich zur übersinnlichen Anschauung Gottes erhebt und sich nach der Rückwendung sehnt durch mystisch-ekstatische Hingebung und nach Wiedervereinigung mit dem gänzlich jenseitigen, weltentrückten, hocherhaben über allem nur scheinhaft Seienden teilnahmslos und mangellos in sich ruhenden Gott.

Fugenlos also war dieser Bau nicht. Denn so monistisch – indem er alles aus dem Ur-Einen entstehen ließ –, so einheitsgerichtet der Neuplatonismus sich gab, in der Notwendigkeit, sich durch Ertötung der Sinnlichkeit aus den Fesseln der sündigen und bösen Materie zu erlösen, war der Dualismus doch wieder mit eingezogen. Wie gesagt, schuld waren diesmal die Griechen selbst und Platons Trennung zwischen der wahren Ideenwelt und der scheinhaften Sinnenwelt.

5. Griechischer Dualismus des Parmenides, Pythagoras und Platon

Aber ist Griechentum nicht durch mehr als ein Meer vom Orient getrennt? Wie konnten zwei so tief verschiedengeartete Welten sich überhaupt so innig verbinden? Doch das Gesicht des Griechentums ist ja in sich keineswegs einheitlich. Und wo immer Griechisches sich zum Orientalischen fand – bei Philon von Alexandrien, in der Gnosis, bei Paulus, bei den Kirchenvätern, die vorwiegend Griechen waren nach Geburt oder Bildung, im Neuplatonismus, bei Augustin und schließlich im Christentum selbst –, da war es nicht das einheitsgerichtete Griechentum der ionischen Frühe, sondern jenes andere Griechentum, das durch Parmenides, die Pythagoreer, Platon und in gewisser Weise Aristoteles vertreten wird. Worin aber bestand hier das, was den griechischen Geist bereits zu ihrer Zeit für den alten hurritischen Dualismus anfällig gemacht hatte? Und was jetzt seine Ehe mit dem Christentum überhaupt ermöglichte?

Dieses Griechentum der drei großen P – Parmenides, Pythagoras, Platon – war selbst von Haus aus dualistisch. Aber dieser Dualismus entstammte ganz anderem Erleben und Weltverständnis, und er bedeutete ganz anderes als der des Hurritertums. Doch hat er nicht weniger als jener das abendländische Denken bis zum heutigen Tage entscheidend mitbestimmt und zur Auseinandersetzung gezwungen, so daß wir, um ihn in seiner »sonderlichen Weise« zu erkennen, nach diesem Erleben und Weltverständnis fragen müssen.

Die Welt ist hier nicht »Jammertal«, aus dessen dunkler, unreiner Erdnähe ein am Leben Leidender nach Erlösung schrie, nach dem Reich, das nicht von dieser Welt ist. Das Wesen der Welt ist für diese Griechen »Kosmos«, das heißt Ordnung, das heißt überschaubare Ordnung, das heißt von klaren Grenzen umschlossene Ordnung –

unbeweglich, unveränderlich ruhend in den Schranken gewaltiger Bande –
selbst sich gleich, verharrt es in sich und ruht in sich selber,
fest an dem nämlichen Platz. Denn die machtvolle Notwendigkeit hält es in
[Banden der Grenze
die es rings einschließt, weil nicht ohne Abschluß es sein darf.
Da dem Seienden aber eine letzte Grenze errichtet ist,
hat es nach allen Seiten vollendeten Abschluß,
an Masse und Umfang einer wohlgerundeten Kugel vergleichbar,
wo von der Mitte her überallhin es gleichmäßig stark ist.

Parmenides, *An die Natur*

Nicht die Vollkommenheit geometrischer Gestalt hat primär der Kugel ihren Symbolgehalt verliehen, sondern ihre »nach allen Seiten vollendete« *Begrenztheit*. Einen Eifer ohnegleichen verwendet Parmenides darauf, das Gerede vom Unbegrenzten, vom Werden und Vergehen, von Wechsel und Bewegung als »Lug und Trug« zu entlarven:

Bloße Namen nur sind's, die der Sterblichen Sprache erfunden,
Trug nur ist es und Wahn, was sie für Wirklichkeit halten:
Werden sowohl als Vergehn, das Sein sowohl als auch Nichtsein,
Veränderung des Orts und das Wechseln der leuchtenden Farbe.

Was sie alle bedrängt, was ihr ganzes Denken bestimmt[21], das ist das tiefe Mißtrauen gegenüber allem Ungewissen, verschwimmend Unbestimmten, Unklaren, Formlosen, ja schon die Abneigung gegen alles naturhaft Rohe, Wilde, Ungestaltete, das hier den Menschen erschreckt und mit Grauen erfüllt vor dem Ausgeliefertsein an Willkür und Sinnlosigkeit – das ist der ohnmächtige Schauder vor dem ungreifbar Fließenden und Zerfließenden, dem ewig Wechselnden, sich Wandelnden, das er nicht zum Stand zu bringen vermag und das ihn mit dem Atem des Vergänglichen und des Todes anhaucht – das ist der Abscheu vor den großen Gefühlen und häßlich machenden Leidenschaften, in denen er dem festen Boden und Halt in der Gemeinschaft zu entgleiten droht, ebenso wie die schwindelerregende Angst vor dem Grenzenlosen, Unendlichen, das ihn als das Unheimliche, Ungeheure, furchtbar Leere ängstigt, darin er sich selbst zu verlieren fürchtet – das ist der Wunsch nach Sicherheit und Klarheit, zu der allein der scharfe, nüchterne Verstand ihm verhilft. Nur die Ratio rettet ihn vor der ihn schreckenden und lockenden Macht unbeherrschbarer, schweifender Anschauungsbilder und Zwangsvorstellungen, die seine Einbildungskraft überschwemmen, seine Sinne überwältigen und ihn mit der Furcht vor dem Alleinsein erfüllen.

Nur das erscheint ihm gut und schön und vollkommen, was durch übersichtliche Klarheit, Ordnung, Regel in den »Banden der Grenze« sich hält und in feste Form gefaßt ist. Nur das erscheint ihm edel und tugendhaft, was durch Gleichmut, Besonnenheit und Maßhalten die rechte Mitte wahrt zwischen dem Zuviel und Zuwenig. Denn »rechte Ordnung und Gleichmaß sind« – wie Pythagoras lehrte – »schön und zuträglich, Regellosigkeit dagegen und Mangel an Gleichmaß häßlich und unzuträglich«. Die naturhafte Wirklichkeit, das unberührt Wachsende, Sprießende beunruhigen ihn. Die dunklen Mächte der Erde, die unbändigen Elemente erschrecken und bedrängen seine Einbildungskraft. Und so sehr er sich bemüht, den Verstandeskräften allein die Herrschaft einzuräumen, er kann nicht vollends verhindern, dem Grauen vor dem Unheimlichen zu entfliehen, das ihn mit der Gewalt leibhaft gesehener Anschauungsbilder überfällt und das immer bereit ist, sich in sein Bewußtsein zu drängen, wenn der Verstand nicht wachsam bleibt.

So stark die Natur die ionischen Weisen bewegt hat, sie erregt Platon am wenigsten und erst im Alter, Parmenides, des irreführenden Titels seiner Dichtung *Über die Natur* zum Trotz, kaum, und nur »menschliche Täuschung hält sie« – so belehrt ihn die Göttin – »für seiend«. Vollends versunken ist alle Natur bei den Pythagoreern hinter der einzigen Wirklichkeit des Seins, der ordnenden, glasklaren Zahl. Denn »da ihnen alles seiner Natur nach den Zahlen nachgebildet zu sein schien« – so berichtet Aristoteles[22] von ihnen –, »die Zahlen aber das erste in der ganzen Natur seien, so nahmen sie auch an, die Elemente der Zahlen seien die Elemente alles Seienden, und die ganze Welt sei Harmonie und Zahl«. »Denn erkenntnisspendend ist die Natur der Zahl« – erklärt einer von ihnen, Philolaos –, *»denn nichts von den Dingen wäre irgendeinem klar, weder in ihrem Verhältnis zu sich noch zueinander, wenn die Zahl nicht wäre.«*

Darin nämlich sind sich alle einig, Parmenides auf Elea und seine eleatische Schule, Pythagoras und die Pythagoreer, Platon und der Platonismus: Für die Erkenntnis wahrhaften Seins vermögen die Sinne nichts, denn unfähig sind sie, sie greifen vergeblich nach dem, was sich beständig verändert in seinem unaufhörlich wechselnden Strömen aus dem War durch das Jetzt zu dem Wirdsein. Darum sind sie die trübe Quelle dumpfer, verunreinigter Erkenntnis. Derselbe Mangel, der an der menschlichen Sinneserkenntnis haftet, er heftet sich auch an die den Menschen umgebende Wirklichkeit selbst, an die Welt der Erscheinungen des Vielen, Farbigen, durch und durch Vermischten, an das Wachsende, wild aufwogend Bewegte, das Regel- und Maßlose, unaufhörlich sprießend Werdende, gräßlich verwesend Vergängliche – an die Materie! Einzig das Denken erfaßt das wahre Sein. Und nur was das Denken denkt, ist seiend. Denn dem ordnenden, abgrenzenden, definierenden und begrifflichen Denken, das das Seiende aus dem Unbestimmten, Fließenden, Wechselnden heraushebt, es begrenzt, befestigt als Idee, kommt Wahrheit zu.

Daher ist es echt griechisch, wenn Parmenides ebenso lapidar wie genial die metaphysische Folgerung zieht: »Dasselbe sind Denken und Sein.« Eine Denkfrucht, die in anderen Formen vor ihm und nach ihm immer wieder am Baum des griechischen Denkens gewachsen ist.

Hiermit hängt aufs engste eine andere Eigenart des griechischen Denkens zusammen: Es fragt nicht, was die Dinge an sich selbst sind. Bedeutung haben sie für ihn nur als Rahmen für ihn, in ihrem Bezug auf ihn selbst. In der Tat richtet sich dieses Denken weniger auf das Wesen als auf *Beziehungen* und *Verhältnisse*, denn – wie der Pythagoreer Philolaos charakterisiert – es sucht »Klarheit« über die Dinge »in ihrem Verhältnis zu sich und zueinander«. Es will nicht hinab in die unergründliche Tiefe dringen, um ihr innerstes Wesen auszuloten und zu erhellen. Es will die Dinge in ihrer Beziehung zu ihm selbst, in ihren vielfältigen Beziehungen untereinander, im klaren

Unterscheiden voneinander abgrenzen, ordnen und begreifen. Scharfsinnig denken, vergleichen, unterscheiden, das legt die Unterschiede frei, die Verschiedenheiten, die Gegensätze. Und der Grieche liebt das Vergleichen und Sondern von Gegensätzen. Daß das Reich des Denkbaren und das Reich des Sichtbaren, die Welt des Seins und die Welt des Werdens, daß Idee und Raum-Materie hier in einem klaren Gegensatz stehen, ist nach allem deutlich. Doch wie verhalten sie sich zueinander? Die Frage führt zu unserem Ausgang zurück. Sie beantworten heißt die Frage nach dem Wesen des griechischen Dualismus beantworten.

Denn Dualismus ist nicht gleich Dualismus, und Gegensätze sind für den Chinesen nicht dasselbe wie für Jakob Böhme und benehmen sich bei Parmenides anders als bei Heraklit. Wie finden sich die Menschen ab mit der Erfahrung des Gegensätzlichen, des Widerstreits, des Widerspruchs? Wie werden Gegensätze miteinander fertig – Zwiespalt, Streit, Versöhnung, Vernichtung? Jedes Denken setzt bereits unumgänglich Zweiheit, Dualität, die es sodann mit Bedeutung belegt, indem es die Welt deutet.

Gegensätze können einander auf ewig befeinden, ohne sich zu vernichten, wobei aller Wert auf der einen, aller Unwert auf der anderen Seite steht.

Gegensätze können sich radikal ausschließen, wobei der eine so übermächtig an Wert, an Sein ist, daß er den anderen erdrückt und zum Schwinden bringt.

Gegensätze können als entgegengesetzte Endglieder einer Reihe, als Entfaltung einer Wesenheit einander ergänzen und sich in der Berührung miteinander aufheben, so daß die »Spannung« sich »entlädt« und zur Ruhe kommt – gewöhnlich als Polarität bezeichnet.

Gegensätze können sich aus der Einheit entfalten und auf einer anderen Ebene als zwei gleichwertige Seiten des Einen auseinandertreten, um in die Einheit wieder zurückzukehren.

Gegensätze können, beide gleichberechtigt, einander im Widerstreit gegenseitig emporsteigern, um eine höhere Einheit einzugehen.

Gegensätze können, durchaus kampflos, ein Gleichgewicht bilden, eine Harmonie, die jedoch durch eine Abwesenheit oder Minderung des einen ebenso wie durch sein Übergewicht gestört wird.

Gegensätze können, beide gleichberechtigt – und dies ist mit den Denkformen aller Arten des uns geläufigen und zugänglichen Denkens kaum einzufangen –, vorsichtig gesagt: verschiedene Aspekte des Seins sein, die in ewigem rhythmischem Wechsel auftreten wie die (keineswegs als Substanzen, keineswegs als Prinzipien gemeinten) Yin und Yang im chinesischen Denken.

Doch zurück zu unserer Frage: Wie verhalten sich die Gegensätze im Denken der drei großen P?

Die tief im Griechen wurzelnde Angst vor dem Ungewissen und Unbestimmten, sein Bedürfnis nach Klarheit geben auch hier den Ausschlag. Er braucht die helle, unbezweifelbare Eindeutigkeit, er braucht die scharf gezogene, kompromißlose Entscheidung für oder wider: das *Entweder-Oder*. Und das bedeutet Stellungnahme, Parteinahme, klares Ja und Nein.

Nicht das *Sowohl-Als-auch* des Heraklit, dieses ihnen Unverständlichen unter den Ioniern, den sie den Dunklen nannten, weil er das Wesen des Seins und des Lebens als die Einheit im Gegeneinander des Gegensätzlichen verstanden hatte und beiden Seiten ihr Recht lassen wollte, zu beiden ja sagte, mehr: beiden Notwendigkeit zusprach. Dieser einsame Große unter den Vorsokratikern, der das griechische Einheitsdenken am vollkommensten verkörpert und am tiefsten durchdacht hat, muß sie alle, Parmenides, Demokrit, die Pythagoreer und Platon, aufs heftigste aufgebracht haben. Nicht einer, der sich nicht seinen Ärger und Abscheu über die Vermischung und Mischung der Begriffe von der Seele geredet hätte.

Wir haben das Glück, selber Zeuge der Selbstfindung und Selbstdeutung des entschiedenen griechischen Dualismus zu sein, so, wenn Parmenides seiner ganzen Verachtung gegen diese »Doppelköpfe« die Herakliteer und ihren »ratlos hin und her schwankenden Sinn« Luft macht und sich in immer neuer Entrüstung über die trügerische Lehre der »Verblödeten« gar nicht genug tun kann:

Trug nur ist es und Wahn, was sie für Wirklichkeit halten:
Werden sowohl *als Vergehn, Sein* sowohl als auch *Nichtsein,*[23]

Die Schärfe seines Standpunkts drückt sich bei Parmenides auch sprachlich aus. Gegenüber dem heraklitischen »Sowohl-Als-auch« nimmt die entschiedene Ausschließlichkeit des »Nur« eindeutig Partei im »Entweder-Oder«:

Dies mußt du sagen und denken: daß nur *das Seiende ist.*
Sein des Seins, das ist möglich, Nichtseiendes kann es nicht geben.

. . .

Aber vom andern Weg halte dein Denken nicht weniger fern,
den, nichts wissend, die Doppelköpfigen irrend begehn,
die, wie Toren, ratlos schwanken auf unsicherer Bahn,
stumm und blind, ein unentschiedener Haufen, dem blöde
Sein und Nichtsein als Selbes gilt und Nicht-Selbes,
Und für die es bei allem gegenstrebige Bahn gibt.

Doch die Entscheidung hierüber, sie ruhet in folgendem Satz:
»Ist« oder *»Nicht-Ist«.*
Entschieden ist nun, wie es die Notwendigkeit will,
den einen Weg als undenkbar beiseite zu lassen,
Nur der andere Pfad ist wirklich vorhanden und echt.[24]

Das Modell des klassischen griechischen Dualismus, hier ist es in Reinheit gegeben. Und das sah bei Parmenides so aus: Nur dem im Denken gedachten reinen Sein, das heißt dem ungewordenen, unvergänglichen, dem ganz und einartigen, festen, im Raume begrenzten, beharrenden, unveränderlichen, kommt Sein zu. Das Viele und Vielgestaltete, nur von den Sinnen Erfahrbare, das Werden und Vergehen in Zeitlichkeit und Räumlichkeit, das Teilbare, Bewegte, Veränderliche ist Nicht-Sein, *ist* nicht und nur Schein.

Dieses Modell der absoluten, gegensätzlichen Zweiheit und Wertverschiedenheit hat Parmenides als »der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlich Herz« dem Griechentum und damit seinen hellenistischen und abendländischen Erben hinterlassen. Genauer: Platon und dem Platonismus jeglicher Spielart. Und im Geist des Parmenides scheidet jetzt Platon zwischen dem, »was immer ist, aber kein Werden hat, und dem, was immer wird, aber niemals ist«. Allein das eine, das lichte, geordnete, ewig beharrende Reich der Ideen ist für ihn das seiend Seiende, das allein Wirkliche – das andere, die ungeordnet regellos veränderliche Materie und der leere Raum aber sind radikal nichtseiend, ohne Wirklichkeit und doch nicht nichts. Ein tiefer Schnitt – tnema – zerschneidet beide Welten. Und doch gibt es für die Materie eine Chance. Sie erhält einen Anteil am Sein, indem sie die Form der Ideen in sich aufnimmt. So wird sie zwar Mischung von Seiendem und Nichtseiendem, von Vernunft und Zwang – und bleibt als Mischung doch ein Unreines, Mangelhaft-Unvollkommenes, nie ganz der Form sich Fügendes, der Vergänglichkeit verfallen, eine abgeschwächte Wirklichkeit, schattengleich. Zwischen Ideenwelt und Erscheinungswelt zieht sich der Graben.

Und durch die Seele selbst, deren niederer Seelenteil sterblich, deren höherer unsterblich und Teil des jenseitigen, jenseits der Ideen ruhenden Göttlichen ist. Absolute Zweiheit, die zugleich Wert und Unwert scharf geschieden auf beide Seiten verteilt. Und doch ist diese radikale Wertverschiedenheit von Hause aus und zunächst eine Verschiedenheit an Sein, an Wirklichkeit.

Mehr nicht. Auf der Positiv-Seite steht alle Vollkommenheit, auf der Negativ-Seite das Unvollkommene, Mangelhafte, Unreine, Dunkle, Finstere und darum Schlechte – aber nicht das eigentlich *Böse*! Und auch das Schlechte berührt zunächst noch nicht das Sittliche. Auch das Unreine ist für Platon zwar Unvollkommenes, Getrübtes, aber keineswegs etwa *sündig;* wie ja auch in den griechischen Reinigungskulten nicht das Bewußtsein sittlicher Verfehlung eine Rolle spielt. So hat auch die Abwendung des Griechen von den gestürzten Göttern der vorhomerischen Zeit nicht etwa verderbte, arglistige, boshafte Teufel aus ihnen gemacht, sondern hat, nach dem, was seinem Normgefühl gemäß als Ärgernis und verabscheuungswert galt, die Wildheit, Unabhängigkeit, die rohe Gewalt und Maßlosigkeit in ihnen verworfen. Und Aristoteles, der als Grieche Gegensätze zu sehen und ebenso scharf und endgültig wie Platon zu trennen wußte im harten, unverbindlichen

Entweder-Oder von Form und Materie, hatte eindeutig der Form volles absolutes Sein zugesprochen und der Materie Nicht-Sein, unbestimmte Möglichkeit. Der Vorrang des Wertes vor dem Unwert war auch hier nicht ein ethischer Vorzug und berührte die sittliche Ebene überhaupt nicht.

Dennoch ist das Böse als metaphysische Macht aus dem Orient auch in das Griechentum eingedrungen, begünstigt durch die krasse Abwertung der einen Seite im Entweder-Oder. Wenn Platon jäh stutzen läßt, wenn er in den »Gesetzen« plötzlich von der »bösen Weltseele« spricht und von einem in der *Politeia* angedeuteten widergöttlichen Naturprinzip der Welt – dann macht er sich bemerkbar, »der fremde Tropfen im griechischen Blut«. Und wenn Platon das Verhältnis des Leibes zur Seele in den in immer neuen Wendungen und Bildern die Wahrheit eng und enger umkreisenden Dialogen einmal als dienendes Werkzeug, einmal als Träger des Geistes, einmal als Hindernis wahrer Erkenntnis, aber auch wie vor ihm die Pythagoreer als Kerker der aus dem reinen Geisterreich gestürzten Seele faßt, wenn er den Leib bald als etwas Positives, bald als rein Negatives, unvollkommen Mangelhaftes, jedoch unversehens auch als Grund alles Bösen versteht, so spricht hier orientalischer Einfluß, der in das Festlandsgriechentum seit ältesten Zeiten eingesickert war und in der orphisch-pythagoreischen Schule unverkennbar hervortrat, mit der Platon in Sizilien engen Gedankenaustausch gepflogen hatte.

Trotzdem hatte dieser fremde Eindringling keinen umwälzenden Einfluß auf das griechische Bewußtsein üben können, weshalb die Griechen sich auch nur schwer zu echter Erlösungsbedürftigkeit zu bekehren vermochten. So war auch die Sinnlichkeit hier von grundsätzlich anderer Art als die orientalische und entfaltete nicht jene verderbliche Gewalt wie im hurritischen Menschen. Wird sie dort[25] von Moses bis zu den Apokryphen und Paulus in zunehmendem Maße tief erniedrigt als das Befleckende, Verunreinigende, als angeborene »böse Begierlichkeit«, als das Anzeichen der Sünde und des Bösen schlechthin, weshalb Jahwe die Menschen in der Sintflut wieder vertilgt, so adelt der Grieche sie in nie dagewesener Weise als den zum Reich der Idee emporführenden Eros.

Daß auch die nicht am Höhenflug des Eros teilhabende reine Geschlechtlichkeit von sich aus nichts Sündiges an sich hat, zeigt ihre Charakterisierung durch Pausanias im *Gastmahl*, der den irdischen Eros, der allein auf die Befriedigung der sinnlichen Begierde gerichtet ist, nur deshalb verwirft, weil er vulgär und abstoßend ist, das Gegenteil des veredelnden bildnerischen Triebes göttlicher Abkunft – sein Gegensatz.

Gleichwohl schwärmt griechischer Eros nicht im rauschhaften Gefühlsüberschwang, noch erhitzt er sich zum Fieber der Leidenschaft, sondern hält ein eher kühles Gleichgewicht zwischen Gefühl und Verstand, muß es, wenn

er seinen Sinn nicht verlieren soll. Wie dieser Eros ein temperierter ist, so bewegt auch der griechische Dualismus sich, solange der Orient nicht mitspricht, in einer gemäßigten Landschaft, die zwar schneidende Kontraste und scharfe Konturen kennt und die harten Schattenlinien zwischen gleißendem Licht und Nichtlicht, in der wohl auch die dunkle Untiefe Platz hat, das leere »gähnende« Nichts – denn dies ist es, was der Grieche »Chaos« genannt hat –, aber keine Abgründe und Abgründigkeit des Bösen, keine Hölle des Satanischen. Und nicht der Teufel, wie er im Denken des Hurriters und des Alten Testaments und im Parsismus Hausrecht besitzt und als leibhaftiges Prinzip des Bösen, als Urheber von Besessenheit, Krankheit und Sünde durch das Neue Testament geistert und in Jesu Worten und Vorstellungen unheimliche Realität gewinnt als »Weltherrscher« und »Gott dieser Welt«, in dessen Knechtschaft die Menschheit durch die Sünde Adams und Evas verkauft ist, aus dessen Sklaverei der Sohn Gottes sie losgekauft hat – ohne doch seine Herrschaft endgültig in der Welt zu vernichten. Der Satan blieb eine unbezweifelbare Realität von Jesus bis Luther und als solche durch Augustins »civitas diaboli« und das Lateran-Konzil von 1215 als der Herrscher des Reiches des Bösen von höchster kirchlicher Autorität bestätigt.

Wenn der Grieche Platon in seinem letzten Werk, den *Gesetzen*, das für ihn »ganz Unfaßliche des Bösen« aus einem »krankhaften Trieb« zu erklären versucht, der sich »als Folge alter, ungesühnter Missetaten in den Menschen entwickelt« habe, horchen wir erstaunt auf den fremden, entstellten Klang seiner Stimme.

6. Verbindung des christlichen und griechischen Dualismus

So grundverschiedenem Erleben das hurritisch-biblische und das griechische Denken entspringen und so Grundverschiedenes ihre extremen Entgegensetzungen im jeweiligen Denken und Weltdeuten, kurz: ihr Dualismus, bedeuten – das beiden gemeinsame scharfe Entweder-Oder, das in Wert und Unwert geschieden ist, bildete die Berührungsfläche, die jede Verbindung und Übernahme von Einflüssen im Kleinen und Großen ermöglichte.

Die – wenn auch von beiden Seiten verschieden gemeinte – Abwertung der Weltwirklichkeit zu Gunsten eines – wenn auch von beiden verschieden gemeinten – »Jenseits« begünstigte nicht nur, sondern ermunterte die Verquickung und Verschmelzung. Und die Welt des Mittelmeers östlich des achten Meridians mit ihrem sich durchflechtenden und durchkreuzenden Neben- und Durcheinander hellenistischer und altorientalischer Kulte, traditionsreicher und junger Religionen bot dazu jede Voraussetzung. Die dualistischen Tendenzen griechischer und orientalischer Strömungen in diesem aufs lebhafteste bewegten Schmelztiegel aller mystischen und gnostischen Bewegungen trafen sich, einander durchdringend und verschärfend, in dem Weltgegensatz von schmerzhaft erregter Diesseitsverneinung und trunkener Jenseitszugewandtheit, von asketischer Weltabkehr und ekstatischem Erleuchtungsstreben oder dem Verlangen nach Erlösung aus dem irdischen Elend.

Innerhalb des frühen Christentums indes war die Begegnung mit dem griechischen Geist anfangs zwiespältig. Hier scharfer Widerstand, dort Kollaboration.

Zwar verachtete Paulus die »Weisheitssuche der Heiden«, nachdem »Gott die Weisheit der Welt für Torheit erklärt«, dennoch unterliefen diesem griechisch gebildeten und griechische »Weisheit« verunglimpfenden Juden ungewollt in seiner Lehre Gedanken und Denkweisen der heidnischen Philosophie und allerlei gnostisches Gedankengut dazu. Ja, wo es hinpaßte, unter Griechen selbst, auf dem Areopag in Athen, geht er so weit, in der Sprache des anderen, einheitsgerichteten Griechentums mit dem Wort des Kleanthes von dem Gott zu sprechen, mit dem wir »eines Geschlechtes«, »göttlichen Geschlechtes« sind und »in dem wir leben, weben und sind«.[26]

Tertullian, der Afrikaner aus Karthago, sprunghaft und von ungezügeltem Fanatismus, zu Extremen und Paradoxien neigend wie sein Landsmann Augustin und wie er gleichzeitig sinnlich und asketisch veranlagt und ein erklärter Verächter des Griechentums, zog die Grenze schärfer. »Was hat

Athen mit Jerusalem zu tun?« fragte er geringschätzig. In seinem Hang zum Radikalen und der Freude am Absurden verstieg er sich in der Abwehr aller Vernunft überhaupt zu jenem Paradox, das mit seinem »Credo quia absurdum – ich glaube, gerade weil es widersinnig ist« aller Philosophie und Metaphysik eine Nase drehte und höhnte: »Welche Übereinstimmung findet sich denn zwischen der Akademie und der Kirche?«

Die Antwort darauf gaben die großen griechischen Alexandriner. Clemens von Alexandrien und sein bedeutenderer Schüler Origenes führten Athen Jerusalem, die Akademie der Kirche zu. Beide leidenschaftliche Christen, aber unverbesserliche Griechen in ihrer Auffassung von Seele, Welt und Gott, der nach Origenes, echt griechisch, sich selbst begrenzt und sich selbst erkennt im Begriff. Sie leiteten den Geist der griechischen Philosophie – wobei die kirchlicherseits verhaßte Gnosis mit einschlüpfte, die ihrerseits schon Hurritisches und Griechisches, dazu speziell Jüdisches in sich aufgenommen hatte, bevor sie sich dem Christentum verband – jetzt in breitem Strom in das christliche Flußbett. Zu einer so innigen und dauernden Verschmelzung, daß sie seitdem nicht mehr zu trennen waren.

Mit Origenes, dem philosophisch gebildeten griechischen Systematiker und ersten christlichen Dogmatiker, begann der Bau eines Dogmengebäudes, das die Verkündigung und Glaubensgehalte für alle Kult- und Lehrzwecke der Kirche verbindlich fixierte – ein spannungsreicher Prozeß, der sich durch Jahrhunderte schwerer innerkirchlicher Kämpfe und Streitigkeiten bei gleichzeitigen Verteidigungsgefechten gegen eine feindliche Umwelt hinzog, bis er mit dem grandiosen, für die Zukunft des abendländischen Christentums fundamentalen Werk Augustins im wesentlichen zum Abschluß kam.

In seiner Persönlichkeit abermals trafen die Strömungen fast aller außerchristlichen Religionen und Bewegungen zusammen, welche die Fundamente der sich bildenden Kirche in den Jahrhunderten ihres Werdens umspülten und umdrohten, sie gefährdeten und mitformten, an denen sie in der Auseinandersetzung ihr Wesen und ihre Lehre klarer und tiefer begriff und in Anziehung und Abstoßung, in Anverwandlung und Ausscheidung sie selbst wurde und die Gestalt fand, in der sie sich vom Mittelmeer ab und dem Norden, Europa, zuwandte.

Entscheidend für ihre Selbstauffassung, mit der die Kirche Christi vor die abendländische Welt hintrat, war, was Augustin ihr als Bestimmung und Auftrag mitgegeben hatte: als das Reich Gottes, das nicht von dieser Welt ist und dennoch in dieser Welt. Eine wahrhaft hohe Berufung! Was folgte aus ihr für »diese Welt«?

Hier war er wieder, der scharfe Riß, der abgrundtiefe Graben. Er führte jetzt mitten durch »diese Welt« hindurch und durch die ganze Menschen- und Weltgeschichte seit Anbeginn bis zum Jüngsten Tage. Und absoluter

Wert und absoluter Unwert bezeichneten das ewig feindlich sich Bekämpfende: die »civitas dei«, das Gottes-Reich, das in der römischen Papstkirche sichtbare Gestalt geworden war, und die »civitas terrena« (oder diaboli), das Erden- oder Teufelsreich, die Gesamtheit der weltlichen Staaten der vom Teufel bestimmten Irdischgesinnten und Gottesfeinde, die von Gott verworfen und zum Untergang bestimmt waren.[27] Die Menschheit war durch den Sündenfall verdorben und böse, nur von Selbstsucht und Hochmut bewegt, von sündigen Leidenschaften und niederen Trieben versklavt. Darum bedürfen sie der Ordnung der *civitas*, des weltlichen Staates, der sich der einen katholischen Kirche unterzuordnen hat. Sie als Gemeinschaft Christi »füllt sich durch die irdische Pilgerschaft aller Völker«, die Gottes Gnade erwählt und zum Heil vorherbestimmt hat. »Außerhalb der Kirche Christi ist kein Heil.« Sie kam als Herrscherin der Welt und einziger Hort des Heils und der Wahrheit. Sie forderte nicht nur den Glauben an Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist. Sie forderte den Glauben auch an sich, an »die Heilige Kirche Gottes«.

2. KAPITEL

Europas eigene Religion

1.
Gott liebt den freien Menschen

2.
»O wohl dir, Gottes Wundertal!«

3.
Alles aus Gott und Gott in allem

4.
Gottes Geburt in der Seele und der Seelengrund

5.
Gott – Einheit der Gegensätze

1. *Gott liebt den freien Menschen*

»Denn wie unser Bruder und Mitbischof Augustinus in seinen *Confessiones* schon im X. Buch Absatz 31 zu unserem Gott gebetet hat:

›Gib, was du beschließt, und befiehl, was du willst!‹«

In die beifällige Zustimmung hinein dröhnt entrüsteter Widerspruch. Der Bischof starrt sein Gegenüber erschrocken an. Der große, breitschultrige Mann vor ihm scheint vor Zorn zu beben. »Dann sind wir nichts als Puppen in Gottes Hand! Das heißt, daß wir ohnmächtig an den Schnüren hängen, an denen er zieht!« Seine mächtige Stimme hämmert. »Dies Gebet zerstört die Grundlage jeder moralischen Anstrengung, die Gott selbst in uns legen wollte! Der das sagt, beschneidet die gottgegebenen Kräfte im Menschen! Der das gesagt hat, tötet ihm das Vertrauen in sich selbst. «

Helle Empörung gegen die, die Gott zum Puppenspieler verkleinern wollen, auf der einen, blankes Entsetzen über diesen furchtbaren Ausbruch auf der anderen Seite – »beinahe hätten sie sich gestritten« –, wie Augustin selber mitteilt[1], der von diesem Zwischenfall erfuhr. Aber es kam nicht dazu. Noch nicht. Im Rom des Jahres 405 blieb noch alles still.

Und doch sollte aus diesem Protest der Streit entbrennen, der in der Zeit zwischen Arius und Luther seinesgleichen nicht hatte in der Kirche des Westens und der wie kein anderer ihre erlauchtesten Vertreter bedrängte, erregte und zu heftiger Gegenwehr bewog. Wer war der Mann, der die größten Geister jener Zeit zu seinen Feinden oder zu seinen Freunden zählen konnte?

Wer war der Mann, der es wagte, sich mit dem großen Augustin zu messen, der sich vermaß, dem Apostel Paulus zu widersprechen? Ein Barbar aus dem fernsten, finstersten Thule, weitab von den hellen Brennpunkten der Kultur und alles geistigen Lebens – mit den Augen des Römers gesehen, »vom äußersten Ende der Welt«!

Von dort, wo – nach desselben Römers Worten – im weiten Raum allein das grenzenlose, grenzenmißachtende Meer herrscht, »das nirgends so viele Strömungen führt wie dort; nicht nur bis zur Küste steigt es und fällt dann wieder zurück, sondern tief hinein flutet es ins Land und bildet Buchten und Nehrungen, ja es drängt sich sogar zwischen Höhenzüge und Berge, als wäre es ganz in seinem Bereich.«[2] Das Meer hat ihm auch seinen Namen gegeben, unter dem die Geschichte ihn kennt. Er nannte sich Pelagius, der vom Meer – pelagus – Stammende.

Seinen Geburtsnamen wissen wir nicht und nicht, ob er etwa einen mit »Meer« gebildeten britischen Namen latinisierte. Denn Pelagius war ein »Brite«, wenn wir uns auf Augustinus, Orosius und Beda verlassen wollen – um 355 (etwa zugleich mit Augustin) in dem seit Julius Cäsar der römischen

Herrschaft, Kultur und schließlich auch der christlichen Religion unterworfenen Britannien geboren. Nach allen Schilderungen seiner Freunde und seiner Feinde, insbesondere den üblichen Beschimpfungen des ständig verärgerten Hieronymus, war er das Gegenbild des hier ansässigen dunklen, zierlichen Kelten: Auffallend hoch gewachsen, von mächtiger Gestalt und kräftigem Körperbau, für den Hieronymus den schottischen Porridge verantwortlich machte, bot er genau das Bild, das Tacitus von den im Norden der britischen Insel lebenden, von unbändigem Freiheitsdrang, von »trotzigem Mannesmut und stolzem Selbstvertrauen« erfüllten Kaledoniern gezeichnet hat, jener Nordmänner, die über die uralten Seewege der Nordsee auf ihren hochseetüchtigen Schiffsflotten von Südnorwegen und Jütland zu den schottischen Küsten gesegelt und »als letztes Bollwerk der Freiheit« von dem römischen Statthalter und Feldherrn Julius Agricola und »den Männern ihres eigenen Blutes«, den germanischen Kohorten von Rhein und Schelde, teils vernichtet, teils Rom unterworfen worden waren. War Pelagius ein solcher Kaledonier? Nicht nur die übereinstimmenden Schilderungen seines auffallenden Äußeren legen es nahe – auch Andeutungen über seine Herkunft »aus der Nachbarschaft der Briten«, von »jenseits des Walles«, wo nach Prokop das Gebiet der Giftschlangen beginnt, und seine darauf anspielende Beschimpfung durch seine Gegner als »giftige Schlange«, und nicht zuletzt sein Charakter sprechen dafür.

Nur wenig deutlicher hebt sich aus dem Nebel, in dem seine Abstammung und Jugend liegen, die Gestalt seines herrischen Vaters heraus, der dem begabten Sohn – wahrscheinlich in den Schulen Yorks und Londons – eine erstklassige Erziehung geben ließ, um ihn die steilen Sprossen einer weltlichen Laufbahn nehmen zu sehen, während Pelagius sich nur durch den Bruch mit den Seinen von der väterlichen Bestimmung frei macht. Was sein Wesen ebenso bezeichnet wie vordeutend seinen Weg.

Die aussichtsreiche Karriere eines Juristen lehnt er ab, um einer religiösen Berufung zu folgen, aber ein starker Unabhängigkeitsdrang verbietet ihm auch die kirchliche Bindung, sei es als Priester oder gar als Mönch.

Etwa 23jährig geht er nach Rom, der Hauptstadt des Reiches und der Kirche, der Metropole römischer Kultur und Bildung, des ausschweifenden Luxus und hemmungslosen Lebensgenusses. Und er geht durch Rom, unbetroffen, unberührt von »den Lockmitteln des Lasters« und den Verführungen des Reichtums der römischen Familien, die ihm ihre Häuser öffnen. Er vervollständigt sein Wissen. Hier lehrt zur Zeit der Römer Hilarius und schreibt seinen *Ambrosiaster* und die *Quaestiones*. Hier begegnet er Hieronymus und schließt Freundschaft mit Rufinus, der mit seiner Übersetzung des Römerbrief-Kommentars des Origenes eine kurze Renaissance des Griechischen heraufführt. Hier wirkt Anfang der achtziger Jahre ein gewisser Augustinus, 28jährig, als Lehrer der Rhetorik, um erst ein paar Jahre darauf

in Mailand die entscheidende Wende seines Lebens in der Bekehrung zum christlichen Glauben zu erfahren. Vor allem in Hilarius (abgesehen von seiner Erbsündenlehre) und in Origenes, der ihm mit seiner Überzeugung von der Entscheidungsfreiheit vorangegangen war, findet Pelagius Geistesverwandte, die seine eigenen Gedanken bestätigen und befruchten. Pelagius selbst hält Vorlesungen vor der römischen Jugend. Er greift temperamentvoll in die Auseinandersetzungen um die Frage der Verdienstlichkeit des Mönchwesens und der jungfräulichen Enthaltsamkeit des Zölibats ein, wobei es zu ersten Meinungsverschiedenheiten mit Hieronymus kommt. Er führt geschickte Diskussionen, und er schreibt.

Fast dreißig Jahre, von 382 bis 409, hält er sich in der Weltstadt am Tiber auf. Bis das Herannahen der Goten unter Alarich ihn nach Sizilien treibt und bald weiter nach Afrika. Erst dort, während Rom von den Westgoten gestürmt wird, schlagen sichtbar die Flammen jener Häresie hoch, die in den Schriften und Reden des Pelagius längst unverhohlen vor aller Augen zutage lag, ja längst begonnen hatte, weite Kreise der römischen Bevölkerung und des italienischen Klerus zu infizieren. Jetzt erst erkennt man das wahre Gesicht dieses »Alpenhundes, aus dem der Teufel bellt«, dem Hieronymus nur zu gern sein Barbarentum unter die Nase reibt. Was hatte dieser Mann aus den kaledonischen Bergen, der das gigantische Wagnis einging, gegen eine geistige Elite anzutreten, hinter der die ganze Macht der Kirche und – wie er erfahren sollte – des Staates stand, ins Feld zu führen? Wer stand hinter *ihm*, neben *ihm*?

Pelagius war ein einfacher Laie. Aber er hatte auf seiner Seite eine unbezweifelbare Tiefe und Weite des Wissens, mit der er die Heilige Schrift und die klassische Philosophie, die lateinischen Klassiker und die großen kirchlichen Theologen und Schriftsteller der Vergangenheit und Gegenwart umfaßte, zudem eine weitreichende juristische Bildung, souverän beherrschte dialektische Fähigkeiten und eine große, vielbeneidete, temperamentvolle Rednergabe, die zu überzeugen wußte, weil tiefer religiöser Ernst und eine mächtige Glaubensüberzeugung sie bewegten. Dazu besaß er einen aufrechten, anziehenden Charakter, dessen Makellosigkeit selbst seine Feinde trotz aller Kritik an seiner Lehre bis zum bitteren Schluß anzuerkennen bereit waren und der in diesem Rom des verfallenden und untergehenden Reiches um so stärker von seiner Umgebung abstechen mußte, als hier in den christlichen Kreisen eine religiöse Laxheit und Gleichgültigkeit überhandgenommen hatte, die der allgemeinen Sittenverwilderung und letzten Entartung durch die Finger sah.

Lasterhaftigkeit und Sittenverfall haben im Verlaufe der Kirchengeschichte immer wieder ihre Reformatoren gefunden. Pelagius aber tat und sah etwas ganz anderes. Pelagius sah die Ursache dieses tief erschreckenden Vorgangs der allgemeinen Sittenlosigkeit und des Glaubensverfalls nicht in den Men-

schen, sondern in der christlichen Lehre selbst. Und Pelagius tat etwas Ungeheuerliches, etwas ebenso Verblüffendes wie gefährlich Überzeugendes, so daß seinen Zeitgenossen der Atem stockte. Er klagte nicht die Menschen an, er gab die Schuld nicht menschlicher Schwachheit, er machte für ihren sündigen Wandel nicht eine angeborene Sündigkeit verantwortlich, um deretwillen sie der Erlösung bedürften. Er klagte die *Lehre* von der sündigen Natur des Menschen an. Er gab dem Glauben an die Erlösung die Schuld an der mangelnden sittlichen Verantwortung. Er machte die Glaubenslehre für die Glaubenslauheit verantwortlich.

»Es stimmt nicht, daß die beklagenswerte Situation, die Adam hervorgerufen hat, verhängnisvolle Folgen gehabt und sich auf alle Menschen vererbt hat«, schrieb er in dem großen Hauptwerk, dem *Kommentar zu den 13 Episteln des Heiligen Paulus*.[3] Adam ist zwar als erster den leiblichen und den geistigen Tod gestorben. Und er hat als erster gesündigt. Aber »Adam gab nur das Beispiel«! Nur durch Nachahmung und Gewohnheit wirkt sein Ungehorsam gegen Gott fort. Nicht durch das Blut. Wie kann seine Sünde eine unausweichliche Verderbnis von universaler, manichäischer Ausbreitung nach sich ziehen? Der gottgeschaffene Mensch wird frei von Sünde geboren, wie Adam einst auch. Wie sollte das Kind, das heute zur Welt kommt, vor Gott die Last einer Sünde tragen, die es nicht begangen hat? Denn wenn Sünden sich forterben an die Nochnichtgetauften, wie sollen diese Kinder nicht auch die Heiligung ihrer getauften Eltern erben, die durch das heilige Sakrament von der Erbsünde erlöst sind? Wie können die durch die Taufe geheiligten Eltern auf physischem Wege – wie Hilarius und wie Augustin wollen: »durch die Lust des Fleisches in der Zeugung« – einen Makel weitergeben, von dem sie befreit sind? Die Sünde ist keine Substanz – wie die Manichäer glauben –, sie ist eine »Wahlmöglichkeit, vor die der freie Mensch gestellt« ist.[4]

Nein, sündlos wird der Mensch geboren. Und Gottes Gnade offenbart sich darin, daß er dem Menschen den freien Willen gab, zu sündigen oder nicht zu sündigen und noch von einer Sünde sich abzuwenden. Der Mensch hat die Freiheit, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden, und dank der göttlichen Gnade auch die Kraft, nicht nur das Gute zu wollen, sondern auch das Gute zu vollbringen – possibilitatem volendi atque operandi! Denn was wir tun, geschieht nicht aus unserer, sondern aus Gottes Kraft.[5]

Kann er also frei von Sünde leben? Gewiß ist es möglich, »wenn er will«, antwortet Pelagius, jedenfalls ist es unsere Pflicht, und die Gabe ist zugleich Aufgabe. Sie für unerfüllbar zu erklären, das hieße die Größe der göttlichen Gerechtigkeit verkennen! Wie ein Herr seinem Sklaven nicht befiehlt, an einem Tage eine Reise zu tun, die vier Tage erfordert, noch das Meer zu durchschwimmen, so ist es gottlos, Gott zuzuschreiben, was bei einem Menschen schändlich oder strafbar wäre. »Gott verlangt nichts Unmögliches.« Und so kann dem Menschen nicht unmöglich sein, was Gott ihn heißt.

Wir widersprechen Gott, wenn wir ihm zurufen: Das ist zu hart, es ist zu schwer, wir können nicht, wir sind Menschen, wir sind von schwachem Fleisch umgeben. O blinder Unsinn!... Einer doppelten Unwissenheit klagen wir Gott an: daß er nicht zu wissen scheine, was er geschaffen, nicht zu wissen, was er uns geheißen hat, gleichsam als ob er, der menschlichen Schwäche vergessend, deren Urheber er selbst sei, dem Menschen Gesetze aufgezwungen habe, die er nicht tragen könne![6]

Gottlos ist es, der göttlichen Gerechtigkeit jene Willkür unterzuschieben, er habe die einen zum Guten, die anderen zum Bösen erwählt, aus göttlicher Laune heraus, nach reinem Gutdünken, parteiisch und wohlwollend gegen die einen, hartherzig gegen die anderen. Und das nennen sie »Gnade«? Electio gratiae! Gnadenwahl! Die Prädestination ist ein Attentat auf unseren freien Willen![7]

Gott will, daß alle Menschen gerettet werden. Aber sein Anruf ist niemals Zwang: Er drängt nicht, noch verweigert er irgend jemandem das Heil. Weder begünstigt, noch benachteiligt, weder erwählt, noch verwirft er.[8]

Hört nicht auf die Leute, die sagen, daß es zwei Arten von Menschen gibt, gute und böse, und daß jene, die zu den Bösen gehören, von Gott derart geschaffen sind, daß sie sich niemals bessern können – sowenig wie jene anderen, die ja die Ausübung gewisser Tugenden für ein »Geschenk« halten! Wo bleibt unsere Verantwortlichkeit angesichts solcher Erwählung?

In allen Herzen ist Gottes Gesetz geschrieben! In allen Gewissen! Allen Menschen hat er die gleiche Gnade gewährt! Die Chancen sind für alle gleich, sich zum Guten zu vollenden, wenn sie sich nur ununterbrochen bemühen. Aber auch die Pflichten sind für alle gleich gebieterisch, zur Vollkommenheit zu gelangen schon in dieser Welt. Vollkommenheit ist nicht ein versiegelter Freibrief, kein Zustand der Perfektion, endgültig und unverlierbar, in dem man sich auch nur einen Augenblick ausruhen dürfte und Gott einen gnädigen Mann sein lassen, der durch Christi Erlösungstat alles geordnet und vorausgeregelt hat! Sie ist das Werk unaufhörlicher Anstrengung, immerwährenden Strebens, beständigen Wachsens und Verwandeltwerdens, eine Erwerbung, die nur unter der Bedingung existiert, daß sie ständig neu erworben wird.

Hier war er, der europäische Widerspruch gegen die Sanktionierung der Unfreiheit des Willens, gegen die Schwäche des Nichtkönnens, das ohne die Gnade kraftlos bleibt, machtlos bleibt, gegen das Hinschwinden der Vorsätze vor der Übermacht der Leidenschaft und Begierden, hier der europäische Protest gegen die Enge einer göttlichen Gnade, die »im Zorn oder um kundzutun seine Macht« einen Teil der Menschheit ausschließt und »zurichtet zur ewigen Verdammnis« (Röm. 9, 22), das Aufbegehren gegen das starre Entweder-Oder von »Guten« und »Bösen«.

Hier war die Absage Europas an die Gedankenwelt des Paulus und Augustinus, an Orient und Afrika, an ihr ohnmächtiges Ausgeliefert-Sein, an »das Gesetz des Fleisches, das mich gefangennimmt in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern – an die Vergeblichkeit menschlicher Anstrengung, denn »Ich tue das Gute nicht, das ich will. . . Wollen habe ich wohl, doch das Gute vollbringen habe ich nicht«, – an die fatalistische Ergebung in den erbarmenden und zornigen Ratschluß eines launischen Machthabers, im Vertrauen auf die Gnade dessen, der »sich erbarmt, wessen er will, und verdammt, welchen er will« (Röm. 9,18).

Mit seiner Verteidigung der Unverdorbenheit der menschlichen Natur, mit seiner Wiederherstellung der menschlichen Verantwortlichkeit, der Macht der sittlichen Vernunft wischte Pelagius alle Entschuldigungen fort, mit denen die Christen Roms sich selbst betrogen, fegte er alle so bequemen Vorwände beiseite, mit denen sie, die sich auf ihre Schwachheit und die Unmöglichkeit herausredeten, auf Luxus, Ausschweifungen, Grausamkeiten zu verzichten. Er wollte sie wecken, sich nicht passiv zu verlassen auf Gnade und Erlösung. Er wollte die müde Resignation und eingebildete Gnadengewißheit aufstören, indem er ihnen ihre volle Verantwortung zeigte, ihre Pflicht und eigene Kraft zur Selbstverwandlung. Er wollte ihre Aktivität herausfordern, ihnen das Vertrauen zu sich selbst zurückgeben. Sein Appell an den freien Willen richtete sich an alle, Laien und Priester. Und zuerst an seine Schüler, für alle ein lebendes Beispiel zu sein, sich anzustrengen, daß in allen ihren Handlungen Gottes Ruhm sich kundtue.

Der Ertrag wuchs. Zwanzig Jahre lang. Und keine Hand rührte sich, ihn zu beschneiden. Was Pelagius in den zwanzig Jahren gesät hatte, ging auf und breitete sich aus, und er selbst, seine eindrucksvolle und ehrfurchtgebietende Persönlichkeit, sein eigenes Beispiel, das er vorlebte, waren seine stärksten Werber. Lange bevor die großen Gegensätze aufeinanderprallten und seine Lehre in das Licht des öffentlichen Forums geriet und die allgemeine Aufmerksamkeit erregen konnte, hatte sie bereits der Zeit ihren Stempel tief eingeprägt.

Die enthusiastische Verehrung seiner Schüler, die wir zu einem Teil noch heute namentlich kennen, weil sie sich und ihr Leben für ihn in die Schanze schlugen, die Freundschaft eines Rufinus und Theodor von Mopsestius, die hohe Achtung des ehrwürdigen Paulinus von Nola und anderer, die engen freundschaftlichen Beziehungen zu einer großen Zahl von Bischöfen, darunter zum Bischof Johannes von Jerusalem, Bischof Cyrill von Alexandrien und vielen anderen Priestern und Diakonen, die großzügige Unterstützung der großen römischen Adelsfamilien sind nur die in die Augen springenden Zeichen eines Ansehens und Einflusses, den der Laie aus den kaledonischen Gebirgen hier in Rom ganz im stillen und ganz auf sich gestellt erobert hatte. Und in Rom blieb alles still.

Zum offenen Skandal kommt es in Afrika. Es ist der Mai 411, und sommerliche Wärme empfängt ihn. Pelagius begibt sich direkt zu Augustin nach Hippo. Aber er trifft ihn nicht zu Hause an. Augustin ist gänzlich von seiner Auseinandersetzung mit den berberischen Donatisten in Anspruch genommen. So sendet ihm Pelagius eine höfliche Botschaft, in der er ihm seine glückliche Überfahrt und Ankunft mitteilt. Augustin antwortet, ein wenig trokken, aber respektvoll. Er hat von seinem hohen Ansehen in Rom gehört und von der Achtung, die der allverehrte Paulinus von Nola für ihn hegt. Und selbst als die Kontroverse im vollen Gange ist, rühmt er seinen Eifer für Gott, sein reines Leben und seinen anständigen Charakter. Von den Abweichungen seiner Lehre hingegen scheint Augustin bis jetzt nur oberflächlich unterrichtet und sie nicht ernst zu nehmen.

Zu einem Gespräch der beiden großen Kontrahenten Auge in Auge kommt es indes nicht. Nur einmal – erinnert sich Augustin – sind sie sich flüchtig in Karthago begegnet. Pelagius reist nach kurzer Zeit nach Jerusalem weiter. Aber sein Schüler und Freund Caelestius, der ihn begleitet hat, bleibt. Und wenn Augustin der Verdacht an ernsthafte Häresie noch ferngelegen hat, jetzt gibt es keinen Zweifel. Erst jetzt, als der junge Caelestius, der sich in Karthago um die Presbyterwürde bewirbt, in seinem apostolischen Eifer mit klar formulierten Thesen offen für die pelagianische Lehre agitiert, als Augustin aufhorchend erfährt, daß diese Ungeheuerlichkeit bereits in Rom, ganz Campanien und Sizilien kräftig Wurzeln geschlagen hat und weiter um sich greift, wacht er auf.

Daß die Lehre, die die Sündlosigkeit des Menschen, die Reinheit und Güte ebenso der menschlichen wie der göttlichen Natur behauptet, dem Lehrer der Erbsünde als gröbster Verstoß, als Irreführung und Gefährdung der »Wahrheit« erscheinen mußte – wie konnte es anders sein? Wenn Kinder, selbst ungetauft, ein ewiges Leben haben, hieß das nicht die Bedeutung der kirchlichen Gnadenmittel leugnen, verfälschen? Machte die Rede von der Sündenfreiheit des Menschen nicht das heilige Sakrament der Taufe überflüssig, das zur Vergebung der Erbsünde eingesetzt war – aber nicht zum Zwecke einer »höheren Heiligung im Leben durch Vereinigung mit Christus«, wie Pelagius wollte?

Was blieb noch, wenn die Forterbung der Sünde Adams verneint, die Lösung durch Jesu Kreuzestod hinfällig würde, ihre universale Bedeutung für die Menschheit aufgehoben, der göttliche Heilsplan für nichtig erklärt? »Wer sagt, der Mensch könne von Natur aus rechtschaffen leben, der entleert das Mysterium des Kreuzes!«[9] – der behauptet, daß es Vollkommenheit und Heil auch ohne Christus und seine Kirche geben könne. Was blieb dann? Anstatt Christus als Erlöser von der Sünde, der zur Gnade verhilft, nichts als dies: Jesus als Vorbild und Lehrer der Menschen? Anstatt Abhängigkeit von seiner Gnade nur dies: Nachahmung seines Beispiels der Reinheit, Armut, Voll-

kommenheit, Liebe? Wenn der Mensch sich frei entscheiden und sich aus eigener Macht – kraft seiner gottgeschenkten guten Natur und Fähigkeit, das Gute zu erstreben und zu tun – des ewigen Lebens versichern kann, dann ist der Glaube an Christus sinnlos, überflüssig!

Zwei Welten stehen sich gegenüber, einander ausschließend, unversöhnbar, unvereinbar wie die beiden Menschen selbst. – Es macht zwar sicherlich einen Unterschied, ob jemand eine Umkehr aus einem moralischen Sumpf zu bekennen und eine Bekehrung und totale, abgrundtiefe Umwandlung in Denken und Lebensweise hin zum vollendeten Gehorsam gegen Gottes allgewaltige Autorität erfahren hat oder ob er ohne inneren Bruch seinen Weg geht und sich aus freiem Entschluß und natürlicher Selbstdisziplin zu einem reinen Leben bestimmt. Und sicherlich wird jeder von ihnen die Wirklichkeit des Bösen und der Sünde und die Notwendigkeit der Erlösung auch verschieden erleben. Doch schon das Wie beider Wege weist auf einen über die individuellen Einzelschicksale und Charaktere hinaus- und tieferliegenden Wesensunterschied, der in der Tat kein Verstehen, keine Verständigung zuließ. In Augustinus und Pelagius sprechen ganz verschiedene Möglichkeiten des Welt- und Selbstverständnisses. Und zwei ganz verschiedene religiöse Sichten: Sie beide sagen »Gnade«, und sie meinen Verschiedenes und verstehen sich nicht.

Gnade – das ist für Augustin, dessen theologisches Denken sich mit bohrender Gewalt in die Frage von Erlösung und Versöhnung versenkt: Erwählungs- und Versöhnungsgnade, an den Sohn gebundenes, jeweiliges übernatürliches Eingreifen eines persönlichen Gottes in die seit Adams Fall in ihrer Natur verdorbene Menschheit. Gnade – das ist für die Schöpfungstheologie des Pelagius: »Schöpfungsgnade«, das immerwährende Durchbrechen der göttlichen Natur in der menschlichen Natur, in ihrem freien Willen und in der in ihr wirksamen göttlichen Kraft, das Gewollte zu vollbringen – für Augustin eine Frage der Gnade, eine heuchlerische Farce, ein Taschenspielertrick, der ihn gegen Angreifer decken und seine Ablehnung der Gnade vertuschen soll. Es war die Tragik des großen Briten, daß »die polemisch geschickte Karikatur der Theologie des Pelagius, wie Augustin sie geliefert hat«[10], mit seinem verzerrten Bild eines schrankenlosen Rationalisten und intellektuellen Moralisten seine Widersacher verführt, seine Anhänger getäuscht und die Nachwelt abgestoßen hat und daß diese Karikatur von der Forschung bis heute »als eine objektive Darstellung seiner Theologie verstanden« worden ist, die den Gegensatz zwischen Augustin und Pelagius auf die Formel: Hier Gnade, dort Freiheit bringt.

Eine klare Verfälschung, da im Gegensatz zu Augustin für Pelagius die notwendige *Einheit von Gnade und Freiheit* gerade die Grundlage seiner Lehre ausmacht. Wäre Pelagius nichts als der platte Moralist gewesen gegenüber dem gewaltigen theologischen Genie Augustin, die Auseinanderset-

zung wäre niemals in solcher Leidenschaft und Erbitterung entbrannt! Der Streit wäre niemals mit solchem tödlichen Ernst ausgefochten worden, wenn die Gegner sich auf verschiedenem Gelände gegenübergestanden hätten statt auf demselben.

Wir kennen seinen Ausgang. Augustin hat auf der ganzen Linie gesiegt. Der Name des Pelagius verschwand aus dem Buch des abendländischen Geistes und wurde in den Ketzerkatalogen verscharrt.

Und doch stand dieses Ende des Dramas bis zur letzten Minute durchaus nicht fest. Von Karthago, wo Caelestius, den Übereifrigen, schon 411 die Verdammung getroffen hat, betreibt Augustin die Verurteilung seines »sehnlichst vermißten Bruders« und Gegners, indem er als seinen jungen Mann den intelligenten, von hektischem Ehrgeiz angefeuerten Spanier Paul Orosius aus Tarragona dem Pelagius in den Orient mit besonderem Auftrag nachschickt. Doch das Unerwartete, die Ankläger hart Enttäuschende, tritt ein: Die Synode in Jerusalem spricht den schwer Beschuldigten frei, aller orosianischen Aktivität zum Trotz und obwohl der Ruf des Augustinus als kirchlicher Autorität der katholischen und orthodoxen Christenheit besonders in Fragen der Häresie eben im Zenit steht. Nicht genug. Auch auf einer zweiten Synode, in Diospolis in Palästina, gelingt es der augustinischen Partei nicht, seine Verurteilung durchzusetzen. Die Steinwürfe des »neuen David«, wie der flinke kleine Orosius sich selbst nennt, haben den gewaltigen »Goliath« nicht getroffen.

Was im Osten fehlgeschlagen ist, muß in Afrika glühen. Auf den Konzilien von Karthago und Mileve sprechen hier 67, dort 58 numidische Bischöfe einstimmig das Anathema über Pelagius aus. Ihr Ersuchen an den Papst, das Urteil zu bestätigen, aber trifft auf Widerstand. Hiermit wird zum ersten Male ein Anliegen des afrikanischer Klerus, das ursprünglich nicht das der Kirche ist, dem Apostolischen Stuhl aufgelastet. Und siehe da, Papst Innozenz, in der Gnadenlehre – als dem »afrikanischen Dogma« – eher dem Pelagius zuneigend, zögert. Ein dringlicher Appell Augustins, unterzeichnet von weiteren vier Bischöfen, führt endlich im Januar 417 die erwartete Exkommunikation von Pelagius und Caelestius herbei. »Causa finita est – die Debatte ist beendet!« frohlockt Augustin erleichtert.

Aber sein Stoßseufzer kommt zu früh. Der neue Papst, der Grieche Zosimus, rehabilitiert »den zu Unrecht Verdammten« in ebenso feierlicher Sitzung unter dem lebhaften Beifall der Bischöfe und »unter mühsam unterdrückten Tränenströmen«. Falsche Anschuldigungen seien erhoben, Verleumdern und Betrügern Gehör geschenkt und voreilig geurteilt worden. Pelagius ist von der höchsten Kirchenbehörde gerechtfertigt, gebilligt, sein Sieg vollkommen.

»Quaestionis res, non haeresis – alles ist eine Frage der Schule, nicht der Ketzerei.«

Das war für Augustin und seine Bischöfe unerträglich. Die ursprüngliche Auseinandersetzung um Erbsünde oder Freiheit wurde zu einem Duell zwischen Karthago und Rom, zu einem Duell mit scharfen Waffen. Augustin setzte alle ihm zu Gebote stehenden politischen und diplomatischen Mittel ein. Er trieb alle Anstrengungen aufs äußerste. Er wandte sich sogar an den Kaiser in Ravenna. Der pelagianische Anhang indes unter dem Klerus, dem Adel, der römischen Bevölkerung war bedeutend. In der Ewigen Stadt brachen Unruhen aus. Demonstrationen für Pelagius! Die Tumulte griffen auf die Straße über. Der Kaiser in Ravenna wurde zum Eingreifen aufgefordert, um Ruhe und Ordnung in der Heiligen Stadt wiederherzustellen. So geschah es denn: Am 30. April 418 verbannte, im geheimen Einverständnis mit der afrikanischen Partei, Kaiser Honorius das Haupt der Ketzerei aus dem Imperium.

Schon am Tag danach war es in Karthago bekannt! Und Augustin fühlte sich »aus der Traurigkeit in ein helles Freudenlicht versetzt«. Denn Papst Zosimus sah sich in der Tat unter dem Druck der Verhältnisse gezwungen, Pelagius und Caelestius mit dem großen Kirchenbann zu belegen. Nicht nur Ravenna, auch Rom hatte sich der afrikanischen Wahrheit untergeordnet.

Es hätte nicht viel gefehlt, und der römische Vorbehalt gegen die augustinische Härte des »afrikanischen Dogmas« der Gnadenlehre und gegen die neue Verengung, die sogar die genaue Zahl der von Gott Erwählten festsetzte, hätte das Drängen der numidischen Bischöfe abgewiesen, wie die Ost-Kirche es getan hatte. Nur ein weniges, und der pelagianische Geist hätte die verengten Räume der Kirche durchwehen und, wie längst begonnen, sich Europa erobern dürfen. Doch die Kirche hat ihre eigene Konsequenz, »und der römische Bischof pflegt mit der Verurteilung eines häretischen Werkes seine Vernichtung, nicht nur seine Bedeckung mit perpetuum silentium zu meinen«.

Wer kennt heute noch des Pelagius Namen? Wer mehr als den Namen? Wer, was er, ein tiefgläubiger Mensch und einer der großen europäischen religiösen Künder, Europa zu sagen hatte?

Denn, was in Jerusalem, Karthago und Rom allein zur Debatte stand, erschöpft in keiner Weise die Religion des Pelagius, die in allen Stücken gewiß – wie der große Kirchenvater sehr wohl wußte – mit dem augustinischen Christentum wenig genug zu tun hatte. Heftig abgestoßen von einem Denken, das ständig in Antithesen gerinnt, unausweichlich in Wertausschließlichkeiten von solch extremer Entgegensetzung gefriert wie dem unvermeidlichen Dualismus paulinischer Denkart, manichäischer Weltsicht, nicht begreifend, wie Paulus und Augustinus Mensch und Gott weltenweit auseinanderreißen können, führt Pelagius Gott und Mensch wieder zusammen und verbündet sie innig miteinander.

Eines der schönsten Zeugnisse seines Glaubens – unter zweiundzwanzig erhaltenen und sechs erschließbaren Schriften – und zugleich »eine sprachliche Kostbarkeit«[11] ist sein Brief an ein junges Mädchen.

Er ist an die sechzehnjährige Demetrias gerichtet, einzige Tochter des verstorbenen römischen Konsuls Olybrius aus dem Geschlecht der Anicia und letzten Sproß der berühmtesten christlichen Familie des Imperiums. Mit ihrer Mutter und Großmutter ist sie zur gleichen Zeit wie Pelagius vor der westgotischen Invasion nach Afrika emigriert, wo Augustin um ihre religiöse Erziehung bemüht ist. Zu einer angesehenen Heirat bestimmt, wirft sie in letzter Minute Ketten, Perlen und Steine vor die Füße ihrer Mutter und teilt ihr die feste Absicht mit, den Schleier zu nehmen. Die besondere Stellung ihrer Familie, die in allen Provinzen über Besitzungen und Klienten verfügt, lenkt die allgemeine Teilnahme auf den Entschluß des reichen und schönen Mädchens. In seinem Brief hat Pelagius der jungen Demetrias auf den eingeschlagenen Weg Worte mitgegeben, die tief in seine religiöse Welt hineinleuchten. Und in diesem Brief steht der erstaunliche, in diesem Milieu unerhörte, nachdenkliche Satz: »Es gibt nämlich in unserer Seele eine Art natürlicher – wenn ich so sagen darf – Heiligkeit.«[12] Wir sollten versuchen, dem Wort und dem Zögern, mit dem es gesetzt wurde, nachzuspüren.

Pelagius ist dem Göttlichen begegnet. Nur auf anderen Wegen als seine Widersacher. Gott, der die Welt geschaffen hat und den Menschen, sein edelstes Schöpfungswerk, hat sie dem Menschen gegeben, damit er sie ergreife mit seinen Sinnen und mit seinen Händen. Nicht, damit wir die Augen und alle Sinne »verriegeln« vor den Freuden des Lebens, vor dem Zauber der Natur, vor der Schönheit ihrer Geschöpfe! Nicht, damit wir sie ächten![13]

> *Ist denn irgend etwas so hart, so grausam, wie der Natur zu widerstreben – und, da alles in der Welt durch Gott für uns geschaffen ist, zurückzuweisen, was uns selbst umgibt, es nicht zu sehen und die Welt selbst, die sich uns mit allen ihren Schönheiten und Reichtümern aufdrängt, zu verwerfen mit einer gewaltsamen Tugend und unter Verschluß aller Sinne, durch die das Leben selbst zur Seele kommt? Ja, beinahe zum Bild der Toten zu erstarren! Weder durch Gesicht, noch durch Gehör, durch Geruch, Gefühl, noch Geschmack ergriffen zu werden und in der Natur des Körpers die körperliche Natur nicht zu besitzen, so daß der Mensch vergißt, was der Mensch sei!*[14]

Wenn man die Welt verachtet, ist es leicht, ihr zu entsagen. Was kostet es schon? Pelagius, dessen Fuß selbst einmal an der Gabelung gestanden, hatte sich wie Demetrias aus einer zwanghaften Bestimmung durch seinen ehrgeizigen Vater selbst befreit. Wie mußte er nicht den freien Entschluß des Mädchens verstehen und als Beweis für die Macht des freien Willens feiern, der ihm deshalb so kostbar erscheint, weil er zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen hatte, die er beide bejaht. Wer die Welt bejaht und dennoch, um

des Zieles willen, ein reines Leben zu führen, sich freiwillig von ihren Schönheiten und Freuden wendet, von der Welt, die er liebt, der macht eine wirkliche Anstrengung, bringt ein kostbares, ein wirkliches Opfer. Denn es kostet ihn den Verzicht auf die Bestimmung des Menschen, den Verzicht auf jene Vorrechte, die seine göttliche Mitgift sind.

Denn Gott hat den Menschen, sein göttlichstes Werk, mit Vernunft begabt, damit er über die Elemente und über die Wesen herrsche, die ihm an Kraft überlegen sind, damit er die Materie bezwinge und das Gesicht der Erde umstürze und umgestalte durch sein Tätigsein[15] – »hier Berge und Gruben aushöhlend, hier Täler mit Bauten füllend, hier Meere durch Deiche zähmend, bald Sandwüsten durch Bewässerung fruchtbar machend, jetzt Moore und Sümpfe austrocknend, bald Felder mit Hainen bedeckend«. Wie sollte er nicht glauben, Herr der Natur zu sein, wie sollte er nicht dieser von Gott gegebenen Aufgabe folgen als einer Verpflichtung in diesem Leben, anstatt alle Hoffnungen auf die »Zeit« nach dem Tod zu vertagen?

Auf dieser unvergleichlichen Ehre gründet auch seine moralische Verantwortlichkeit. Wer sich auf Pelagius beruft als einen Vertreter einer rationalistischen Ethik, die Gott mit Hilfe des autonomen Gewissens hinausgedrängt hat, der wird ihm nicht gerecht und mißversteht ihn, weil er ein anderes, christliches Verständnis zum Ausgang und Maßstab nimmt.

Gott als unendliche Gnade hat dem Menschen als einzigem im Universum das Recht und die Kräfte verliehen, sich von der Gebundenheit des Instinkts und der Notwendigkeit des Naturgesetzes zu befreien und der freiwillige Vollstrecker des göttlichen Willens zu sein. Und dies Vorrecht ist unsere göttlichste Mitgift: unseren Willen frei dem seinen zu verbinden: »Ich gehorche nicht, sondern ich stimme ihm zu. Ich folge ihm aus eigener Überzeugung, nicht weil ich muß.«

Das ist die selbstbewußte Sprache eines Ich, das aus freier Entscheidung Gefolgschaft leistet oder versagt, gegenüber dessen freier Gabe erzwungener Gehorsam ein Nichts ist. Zwang vernichtet. Zwang stört und zerstört die Ordnung des Universums und der gott-menschlichen Beziehung. Nur die Freiheit ermöglicht sie. Denn wo in freier Entscheidung die zwei Willen sich begegnen, geschieht die Einheit zwischen Gott und uns, zwischen dem göttlichen Gesetz und dem Gesetz unseres Gewissens, die von Natur »in Übereinstimmung sind«.

Hier hat das Heilige seinen Ort im Menschen! Nicht ein von außen an uns herangetragenes Heiliges, hier ist jene »natürliche Heiligkeit in unserer Seele«. Wohl vermögen der Buchstabe offenbarter Gebote, das Vorbild des Lebens Jesu oder Versprechungen ewigen Lohnes viel.

Dennoch muß der Mensch in voller Freiheit handeln können, ohne daß ein geheimnisvoller Einfluß wie der mysteriöse Makel der Erbsünde, eine willkürliche Hilfe Gottes oder das Eingreifen eines Dämons das Kartenspiel

fälschen könnte, ja – in völliger Unabhängigkeit, die ihn ja um nichts von Gott entfernt, da sie sein ausdrückliches Geschenk ist![16]

In der Freiheit der Entscheidung zum Guten oder Bösen besteht der Vorrang der vernünftigen Seele, in ihr die Ehre unserer Natur, ihre Würde. Und es würde in dem Besten keine Tugend sein, wenn er nicht zum Bösen hätte übergehen können.

Dies ist der Schlüssel zu der religiösen Notwendigkeit des freien Willens. Mit diesem Gedanken schlägt Pelagius einen Akkord an, dessen wir uns noch erinnern werden. Als Tugend gilt ihm nur, wo es eine freie Entscheidung auch zum Bösen gibt. Sittliche Vollkommenheit kommt nicht aus Gehorsam, nicht aus Zwang. Tugend ist überhaupt nur möglich durch die Freiheit, das Gegenteil tun zu können!

Darum liebt Gott die Freiheit und nicht den Zwang. Darum will er den freien Menschen und nicht den gehorsamen. Darum hat er die Gabe der freien Gewissensentscheidung allen Menschen gegeben, allen gemeinsam ohne Unterschied – und ohne Ausnahme: Christen und Heiden, Getauften und Ungetauften. Denn in jedem Menschen findet sich »das natürliche Gute«, das im Gewissen sich kundtut, dem »inneren Richteramt unserer Seele«.

Darum will Gott den autonomen Menschen, den, der sich selbst Gesetzgeber und sich selbst verantwortlich ist. Und nicht den, der an seine eigene Ohnmacht glaubt! Von jeher hat Pelagius in der christlichen Predigt von der menschlichen Schwachheit die Bedrohung der Sittlichkeit bekämpft. Und so lehrt er Demetrias die menschliche Stärke! Nie wird, wer sich für schwach hält, Schwieriges bewältigen oder Vollkommenheit erlangen.

Wir müssen an unsere Stärke glauben, sie erkennen lernen und unsere Kräfte benutzen, die gewaltig sind!Aus uns selbst und in uns besitzen wir alles, was notwendig ist, um das göttliche Gesetz zu erfüllen[17],

in jedem Augenblick die Verlängerungen des göttlichen Willens in uns durchbrechen und in unser Tun und Handeln münden zu lassen.

Diese stolze Autonomie, nur scheinbar gottfern und gottmißachtend, besteht ja niemals isoliert von Gott! Nie fällt der Mensch aus der göttlichen Ordnung heraus. Ja, der göttliche und der menschliche Wille laufen nicht nur parallel, entsprechen nicht nur einander – es ist der göttliche Wille, der im menschlichen wirkt! Und wenn Pelagius erklärt: »Ich glaube, daß es Menschen gibt, in denen Gott wohnt – Puto quod habitet in quibusdam hominibus Deus«[18], dann meint er dies weder allegorisch oder symbolisch wie die antiken oder scholastischen Philosophen, noch fließt es ihm als literarische Floskel in die Feder: Er meint eine wirkliche Gegenwart Gottes im Menschen!

Durch die Fähigkeiten, in denen Gottes Gnade durch dich hindurchbricht, durch die in dich gelegten Kräfte – sagt er dem jungen Mädchen –, kannst du

(und das heißt stets: sollst du) selbst dein Schicksal gestalten. Denn für diesen Mann der Tat bedeutet jede Gabe immer Aufgabe, Verpflichtung. Alles menschliche Sein, alle Rechte und Vorrechte stammen aus Gottes allesumfassender Gnade – aber verantwortlich ist der Mensch selber. Und deshalb konnte Pelagius dieses Augustin so empörende Wort Demetrias auf ihren Weg mitgeben:

> *»Dein Adel, deine hohe Stellung und deine irdischen Reichtümer hängen nicht von dir ab, doch niemand wird dir deine geistigen Reichtümer übertragen können außer dir selbst.«*[19]

Mußte ein solches Wort in der überhitzten Atmosphäre des Jahres 413 nicht zum Funken werden, der neue Explosionen auslöst? Der Brief an Demetrias rief wie alles, was Pelagius jetzt tat, sofort Hieronymus und Augustinus auf den Plan. Sie fürchteten mit Recht den gefährlichen Einfluß des inzwischen entlarvten »Fuchses im Weinberge« und versuchten, nicht ohne Eifersucht, ihn unschädlich zu machen. Augustin verfaßte einen aufgeregten Brief[20] an Mutter Juliana und Großmutter Proba, der die römischen Damen wegen seiner Heftigkeit nicht wenig verärgert haben soll. So groß und hervorragend die Tugenden des Töchterleins auch seien, so mahnte er sie, nicht ihrer eigenen Kraft, sondern Gott allein habe sie es zu danken und – wie er hoffe – demütig und fromm Gott allein die Ehre all ihrer Verdienste zu geben. Mußte man Demetrias nicht warnen vor jenen, die in ihrer Verzückung in die angebliche Macht und Freiheit des menschlichen Willens sogar das Gebet für überflüssig erklärten, indem sie sagten: »Warum soll ich Gott um etwas bitten, was er in meine eigene Macht gelegt hat?« Welch ein Frevel gegenüber der göttlichen Gnade, ohne die der Mensch nichts vermag!

Eine harmlose Meinungsverschiedenheit über die Erziehung eines jungen Mädchens? Ein Abgrund! Ein Kampf bis aufs Blut! Er war es, der Augustin in der leidenschaftlichen Heftigkeit seines Engagements überhaupt erst die grausame, gnadenlose Härte in der schärferen Herausarbeitung seiner Prädestinationslehre eingegeben hat.

Der Kampf hatte geendet mit der totalen Abwürgung des europäischen Einspruchs gegen das paulinisch-afrikanische Dogma von der Erbsünde und Erlösung des unfreien, ohnmächtigen Menschen. *Ein* Mann allein, Laie und Autodidakt aus dem britannischen Norden, hatte ihn gewagt, er allein gegen die geistigen Väter der Kirche, und hatte sich behauptet und den Sieg, die Anerkennung durch das Oberhaupt der Kirche, schon in der Tasche gehabt. Letztlich in einem reinen Machkampf war er, zugleich mit dem Oberhaupt der römischen Kirche, dem afrikanischen Klerus und dessen *spiritus rector* unterlegen. Aber seine Idee ging nicht unter.

Das zeigte sich sogleich. Achtzehn italienische Bischöfe verweigerten dem päpstlichen Verdammungsurteil die Unterschrift. Bischof Julian von Eclanum protestierte empört im Namen von siebzehn Mitbischöfen, bezichtigte den Papst des »Abfalls« und der Pflichtverletzung. Alle achtzehn Bischöfe wurden abgesetzt und nahmen es auf sich, für die Wahrheit, die sie auf der Seite des Pelagius sahen, als Ketzer ins Exil geschickt zu werden, von wo sie bis zu Julians Tod den Kampf fortsetzten. Aber längst war Italien infiziert. Augustin sah es mit tiefer Sorge. »Viele vertreten noch frech die Irrlehre«, schreibt er, »andere verbreiten sie heimlich, noch andere schweigen eingeschüchtert, ohne die Überzeugung geändert zu haben.« Flugschriften zirkulieren, Rundstreiben werden weitergereicht, Bischöfe und Kleriker in Venetien halten pelagianische Gottesdienste ab und betreiben Propaganda in anderen Gemeinden. Zu tief hatte die Idee der sittlichen Freiheit des Menschen Wurzel gefaßt. Zu sehr erfüllte sich, in dieser Zeit des allgemeinen Freiheitsverlustes, in ihr die Sehnsucht nach dem Verlorenen. Zu verwandt war der eigentümliche Geist des Pelagius dem Geist des antiken und des römischen Stoizismus, der im Volk fest verwurzelt war, ohne seine Gehalte, wie man gern glauben würde, übernommen zu haben.

Besonders Oberitalien und die Provinzen Venetien und Dalmatien, Picenum, Rom selbst, Capanien, Apulien und das ehemals großgriechische Sizilien waren zunehmend von der pelagianischen Seuche ergriffen. Starke Einflüsse machten sich im westgotischen Gallien, vorwiegend in Aquitanien und im Arelat bemerkbar. In Massilia, im heutigen Marseille, drohte der Pelagianismus sich vollends durchzusetzen. Noch gefährlicher erhob er sein Haupt in der Heimat des Pelagius, in Britannien. Der römischen Kirche wie dem weltlichen Arm entzogen, konnte er in Irland ungestört fortdauern. Eine gewaltige Ausstrahlung war von seinem Glauben ausgegangen, ein befreiender Anstoß, der durch die Schriften des Caelestius und Julians von Eclanum und seines Kreises weitergetragen wurde, in den Schriften des Horontius, Arnobius, des Marius Victor von Marseille, des Abtes Faustus Britto, Bischof von Riez in der Provence, der ebenso wie der Pelagianer Agricola und Fastidius britischer Landsmann des Pelagius war; ja in der Dichtung eines unbekannten Dichters aus Aquitanien, der als Krieger in Gefangenschaft geraten war und in diesem Glaube Trost in seinem traurigen Los fand.

Und wie stellte sich die Kirche dazu?

Ihre Beziehung zum Pelagianismus schwankt seltsam in der Geschichte wie kaum zu einer anderen Häresie. Daß seine Verurteilung aus kirchenpolitischen, nicht ausschließlich theologischen Motiven erfolgt, daß sie ein Spruch der Macht, nicht der Überzeugung gewesen war, bestimmt in der Folgezeit das höchst eigenartige Verhältnis. Auf der einen Seite tut die Kirche das übliche, was sie zur Vernichtung und Ausmerzung einer Ketzerei für angezeigt hält: offizielle kirchliche Verdammung, Ausschluß vom Sakra-

ment, Ausstoßung aus der kirchlichen Gemeinschaft, Unschädlichmachung vorerst noch durch Verbannung, Vernichtung der häretischen Schriften, Verbot und Androhung von Kirchenstrafen für die Verbreitung der Lehre, *perpetuum silentium*. Zwischen Ephesus in Kleinasien und Wales in England spannt sich die Kette der seit 418 in kurzen Abständen einander folgenden Konzilien, die gegebenenfalls Hand in Hand mit kaiserlichen, staatlichen Edikten aufräumen mit den überall sprießenden Pelagianern, die – wie es in einer Schrift aus der Redaktion Julians heißt – »fast die ganze Welt verwandelt haben«. Dies geschieht vornehmlich unter der Herrschaft von Päpsten, die in mittelbarer – wie Bonifatius I. – oder unmittelbarer Bindung an die afrikanische Kirche stehen, wie der gebürtige Afrikaner Gelasius I., der mit aller Strenge gegen die »Verächter der Gnade« vorgeht.

Auf der anderen Seite hat die Kirche, die Pelagius zum Portal hinausgeworfen hatte, ihm die Seitentür einen Spalt aufgetan, indem sie von der rücksichtslosen Schärfe und Enge der augustinischen Prädestinations- und Erwählungslehre abrückte und einem homöopathisch verdünnten Semipelagianismus Zutritt gewährte, der dem Menschen gestattet, der freie »Mitwirker« der göttlichen Gnade zu sein. Pelagius hatte nicht umsonst gelebt.

Wenn trotzdem auch dem Semipelagianismus immer wieder der Ketzerprozeß gemacht wurde – wie auf dem Konzil in Orange in Burgund im Jahre 529 dem berühmten Abt Cassian von Massilia und seinen Massilienser Mönchen zusammen mit Vincenz von Lirinum, der die Güte und Freiheit der menschlichen Natur ganz im Sinne des Pelagius lehrte –, wenn er sich immer wieder gegen die drückende Autorität Augustins verteidigen mußte, so ist doch in Europa die Idee des freien, sich selbst verantwortlichen Menschen nie erstickt.

Wie sollte die fremde, »afrikanische« Lehre, die so viel Widerstand in geistlichen Kreisen fand, auch ohne weiteres den einfachen Laien eingehen? Spontan wehrt sich ein deutscher Ritter vom Rhein, Herr Reinmar von Zweter, der zwischen 1230 und 1248 am Wiener und Prager Hof lebte, gegen solche »Verführung«, die den Willen der Leute lähme, so daß sie sprächen[21]:

Was auch immer ich getan habe – ich bin ja doch gerettet!
Und wenn ich zum Fallen bestimmt bin,
so hilft mir mein Gutestun nicht um ein Haar.

Und er fordert:

Gottes Vorherwissen sollte uns nicht um Haaresbreite verführen,
daß wir uns selbst versäumen!

Widerspruch meldet sich um 1320 in den Predigten eines gelehrten Professors der Theologie und führenden Ordensmannes der Dominikaner aus

Straßburg und Köln. Ein Raum der Freiheit tut sich weit auf in der Verkündigung Meister Eckharts. Und es ist mehr als Zufall, daß des Pelagius Glaube an jene gewisse »natürliche Heiligkeit«[22] in unserer Seele, »die gleichsam auf den Zinnen der Seelenburg thront«, hier wiederkehrt in der Verkündigung vom gottheitlichen Seelengrund oder »Bürglein« in jedem Menschen, während zugleich die traditionell christliche Gnadenlehre aufgehoben wird durch die – ganz gewiß ohne Kenntnis des Pelagius durch Eckhart erneuerte – »Schöpfungsgnade«, die in und durch den Menschen aus dem ihm innewohnenden Göttlichen immerwährend und unmittelbar wirkt in seiner Vernunft, in seinem freien Willen, in seinem Gewissen und seinem ganzen schöpferischen Wirken in der Welt, durch das der Mensch ein »Mitwirker Gottes« wird – wie wir noch sehen werden. Daß wie für Pelagius die Vereinigung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes nur ein Akt freier Zustimmung sein kann, versteht sich für den ritterlichen Geist des ritterlichen Eckhart von Hochheim von selbst:

> *Gott zwingt den Willen nicht, er setzt ihn in Freiheit: so daß er nichts will, als was Gott und die Freiheit selber ist! Da vermag nun der Geist nichts anderes zu wollen, als was Gott will. Das ist keine Unfreiheit an ihm, das ist seine eigenste Freiheit.*[23]

Aber während sich Kaiser Karl V. von Habsburg noch gegen die augustinische Lehre empört, die ihm mehr »viehisch als menschlich« zu sein scheine, erhebt sich über Europa der gewaltige Schatten des Afrikaners in ganzer Größe. Während die römische Kirche dem freien Willen und eigenen Zutun des Menschen einen gewissen Raum gönnt, um der gläubigen Seele das Verdienst der guten Werke sicherzustellen, während unerwartet noch einmal im 16. Jahrhundert mit dem jesuitischen Molinismus – der nach dem Spanier Molina genannten Lehre von der Berufung aller Menschen zur Seligkeit, wozu Gottes Gnade ihre freie Mitarbeit unterstützt – ein später Schuß Pelagianismus in sie eindringt, erlebt das »afrikanische Dogma« in Luther und Calvin und ein Jahrhundert später in Jansenius von Ypern eine mächtige Auferstehung und nie dagewesene Verhärtung und Strenge. Nach tausend Jahren wiedergekehrt, wenn auch im kleineren Maßstab und mit ähnlicher Überspitzung der Standpunkte, scheint der Kampf zwischen dem Briten und dem Karthager in dem Federkrieg zwischen Erasmus von Rotterdam, dem neuen Anwalt der Wahlfreiheit und freien Entscheidung eines zwar sündigen und schwachen, aber zur Mitarbeit von Gott berufenen Menschen, und Martin Luther.

Die Schrift des Erasmus *De libero arbitrio – Vom freien Willen* beantwortet Luther umgehend mit *De servo arbitrio – Vom geknechteten Willen.* In entschlossener Rückbindung an das Alte Testament läßt Luther den hurritischen Zwiespalt zwischen dem absolut bösen Menschen und Gott in unüberbiet-

barer Schroffheit wieder aufleben – einem Gott, der, ein wiedererstandener Jahwe und unberechenbarer, rasender Vulkan des Zorns und der Grausamkeit, den gänzlich verderbten Menschen und Sündenkrüppel leidenschaftlich haßt – mit einem »Haß, der bestand, sogar bevor die Welt geschaffen wurde«. Diesem furchtbaren Gott und seinem herrischen, launischen Willen – der »sich nicht einmal an sein geoffenbartes Wort gebunden hält, sondern sich seine Freiheit über alles vorbehalten hat« –, diesem Gott ist der gänzlich willenlose, verknechtete Mensch ohnmächtig preisgegeben »wie ein Reittier: Wenn Gott aufsitzt, will und geht er, wohin Gott will – sitzt aber der Satan auf, so will und geht er, wohin der Satan will; und ist nicht in seiner Willkür, zu welchem Reittier er laufen will, sondern die Reiter selbst streiten darum, welcher ihn möchte erlangen und besitzen.« Und unter Berufung auf Paulus: Wir werden von diesem grausamen Gott »getrieben«, als ein Werkzeug »benutzt wie eine Säge oder Beil«. Gott aber »kann nichts anders, als durch das böse Werkzeug Böses tun, er, der selbst gut ist«.[24] Kann dies lutherische Wort vom geknechteten Willen in Europa das letzte Wort bleiben?

Protest erhebt sich in England. Ein tiefes Vertrauen in das unzerstörbare Gute der menschlichen Natur bewegt zu Beginn des 18. Jahrhunderts den dritten Earl von Shaftesbury zu einer Rehabilitierung des gotteslästerlich verleumdeten Menschen, ja der Natur als Ganzem, von der der Mensch ja ein Teil und höchster Gipfel ist: Nicht von außen empfängt er seine ethischen Maßstäbe, weder durch die Gebote eines Gottes noch der Gesellschaft. In sich selbst trägt er als Bekundung des göttlichen Weltgrundes den Quellgrund des Sittlichen.

Auf dem Kontinent stößt um die Wende des 18. Jahrhunderts an drei Stellen gleichzeitig – 1400 Jahre nach Pelagius – der eine Strom, der unterirdisch durch die Jahrtausende strömt, in steilem Strahl empor. In der Schweiz versucht ein einsamer Einzelner, der hellsichtig die sozialen Probleme der Zeit als Folge der inneren Entwürdigung des Menschen in ihrer ganzen Schwere erfahren hat, der Zürcher Johann Heinrich Pestalozzi, seinen unbeirrbaren Glauben an das »Göttliche, das in unserer Natur ist«, mit seinem ganzen Leben und Wirken Tat werden zu lassen. Sein felsenfester Glaube, daß das Göttliche selbst in dem Verdorbensten und Verkommensten noch als Funke glimmt und nur geweckt und entfacht werden muß, weist ihn an die Notwendigkeit einer wirklichen, praktischen Erneuerung der Menschen von innen her. Erneuerung und Erziehung nicht durch Predigt eines lohnenden und strafenden, noch eines liebenden und erbarmenden Gottes, der die Reue und den bußwilligen Gehorsam der gesunkenen und sündigen Menschheit erwartet, sondern durch Bewußtmachung ihres eingeborenen sittlichen Vermögens als ihrer Teilhabe am Göttlichen und durch Festigung ihrer sittlichen Kräfte. Und dies sagt er ihnen:

Es ist im Inneren unserer Natur ein heiliges göttliches Wesen, durch dessen Bildung und Pflege der Mensch sich allein zu der inneren Würde seiner Natur erheben, durch die er allein Mensch zu werden vermag.

Diese hohe Aufgabe, wenn auch unter schwierigsten und für ihn noch so qualvollen Umständen, zu erfüllen bedeutet für Pestalozzi, den göttlichen Willen selbst ausführen: »Gottes Wille und das Edelste, das ich zu erschaffen vermag, ist ein und dasselbe.« Dieser Albert Schweitzer des beginnenden 19. Jahrhunderts nimmt aus seinem schier unanfechtbaren Vertrauen auf den göttlichen Kern des Menschen ein wahres Martyrium auf sich, um die Menschen zu sich selbst zu führen und ihnen die Voraussetzung ihrer inneren Existenz als Vorbedingung ihrer äußeren Existenz, ihre Selbstachtung, wiederzugeben, die eine jahrhundertelange Erniedrigung zerstört hatte. Indem er sie beschwört:

Glaube an dich selbst, Mensch, glaube an den Wert deines inneren Wesens, so glaubst du an Gott und an die Unsterblichkeit![25]

packt er das Übel einer jahrhundertealten Fehlerziehung an seiner Wurzel, leistet er ein Erziehungswerk, das für ganz Europa Maß und Vorbild wird.

Zugleich mit Pestalozzi erhebt sich ebenfalls aus protestantischen Kreisen, hoch über dem allgemeinen blätterabreißenden und entwurzelnden Sturm der Aufklärung der welterschütternde Protest, der die Grundpfeiler, auf denen Sittlichkeit, christliche Sittlichkeit und Religion, christliche Religion, fest zu ruhen schienen, mit unerbittlicher Härte und Kraft des Denkens zum Einsturz bringt und ein Neues, uralt Eigenes aufrichtet: Kant. Nach seinem »grauen, trockenen Packpapierstil« und seinem uhrwerkgenauen Lebenswandel pflegen wir uns den Verfasser der Vernunftkritiken als weltüberhobenen, blutleeren Geist mit überdimensionalem Gehirn von der lichtvollen, geometrisch reinen Beschaffenheit eines Kristalls vorzustellen, den hingegen einer seiner Schüler, Herder, uns so zu sehen lehrt: »Er in seinen blühenden Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen, Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebote, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken . . .«

Hätte Kant Pelagius gekannt, er hätte keine Ursache gehabt, alle bisherigen Ansätze zu einer Ethik, die je unternommen worden seien, desselben Fehlers zu zeihen: den Bestimmungsgrund des sittlichen Willens außerhalb des Menschen gesucht zu haben – sei es im Streben nach Glückseligkeit, nach Vollkommenheit oder Nützlichkeit, sei es in Liebe zum Nächsten oder Gehorsam gegen ein höchstes Wesen, in Gesetzen der menschlichen Gesellschaft

oder im Willen eines Gottes, der von außen kommend, ein fremder Gesetzgeber, dem Menschen moralische Gesetze vorschreibt.

Er hätte bei Pelagius – wie übrigens auch bei dessen Landsmann, dem Grafen von Shaftesbury – gefunden, was er bei allen anderen vermißte: das moralische Gesetz in der Brust des Menschen selbst!

Denn nicht als fremdes Gebot eines göttlichen Diktators, dem er, ein Subalterner, Gehorsam schuldet, tritt das Sittengesetz dem Menschen gegenüber. Er ist es, der sich selbst das Gesetz gibt und sich ihm frei unterstellt. Und dies eben macht seine Würde aus, daß er frei ist und fähig, sich selbst das Gesetz seines Handelns vorzuschreiben und sich ihm freiwillig unterzuordnen aus keinem anderen Beweggrund als aus Achtung fürs Gesetz und der Ehrfurcht vor seinem übersinnlichen, göttlichen Grunde.

Denn wer aus Liebe, Neigung oder Gehorsam Gutes tut, wer sich von Angst oder Hoffnung, der Meinung oder Erwartung der Leute bestimmen läßt, wer Lohn und Strafe oder Erlangung des Seelenheils zu Triebfedern seines Handelns macht, handelt allenfalls legal – aber nicht sittlich. Einzige Triebfeder des menschlichen Willens, die ihm den wahren Adel sittlichen Handelns zu geben vermag und ihn die Erhabenheit seines eigenen übersinnlichen Wesens spüren läßt, kann nur die unbedingte Achtung des Gesetzes, des Sollens, kann nur die Pflicht sein. Indem der Mensch der Pflicht folgt, die er als sittliches Gebot in sich als Sprache seines Gewissens erkennt (hören wir jetzt Pelagius oder Kant?), verbindet er sich dem höchsten Willen, an dessen ewiger Ordnung er mitschafft. Und hier hebt sich Kants Stimme in religiöser Ergriffenheit:

> *Pflicht! du erhabener, großer Name. . . welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?*

»Religion«, antwortet Kant selber, »ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.« In allen Gewissen ist Gottes Gesetz geschrieben, hatte Pelagius gesagt.

Für Kants religiöses Bewußtsein bedarf es keines Jenseits, das »ich . . . als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten« muß. In *dieser* Welt der »unmittelbaren Erfahrung« sind es jene »das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht« erfüllenden »zwei Dinge«, die der Mensch »unmittelbar mit dem Bewußtsein seiner Existenz verknüpft«, die die Gewißheit des Unbedingten und des Unendlichen geben und religiöses Erleben in seiner Brust aufbrechen lassen, »der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir«.

Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehliche Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, über dem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von einem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande (d. i. der »intuitiven Vernunft«) spürbar ist und mit welcher (dadurch auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung, erkenne.

Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen.

Der zweite erhebt dagegen meinen Wert als einer Intelligenz unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welches nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.[26]

Statt aus Gott das Sittengesetz, aus dem Sittengesetz Gott abzuleiten – welche Häresie! Der Selbstgesetzgebung des Menschen die Gebote Gottes, die Autoritäten der Heiligen Schriften als Offenbarung Gottes zu opfern, samt Gnade und Erlösungstat, welche Ketzerei eines Mannes, der sich als evangelischer Christ fühlt! Und der mit der Umkehrung christlicher Grundwahrheiten um 180 Grad jenseits aller christlichen Tradition geraten ist!

Kein Wunder in der Tat, daß allerhöchster landesväterlicher Zorn auf ihn herabsprüht aus der Feder des früher von Friedrich dem Großen bereits als »betriegerischen Pfaffen« apostrophierten Ministers Wöllner über die »schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen gemachten Beobachtungen, wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht«...

Kants Stimme aber weckt einen Widerhall ohnegleichen, der beweist, daß er zwingend und gültig ausgesprochen hat, was ihnen allen auf den Nägeln brennt. Für den naiven und ungebrochenen antiken Menschen, so meint Schiller, waren Natur und Geist, Leben und Ideal, Handeln und Sittengesetz noch natürliche, mühelose Einheit; aber seit diese Sicherheit und innere Freiheit zerbrochen, seit die Menschheit »in trauriger Blöße« vor dem außerweltlichen Gott in seiner Majestät und Gesetzesstrenge steht, klafft ein »grauenvoller Schlund«, über den kein Nachen und keine Brücke trägt. Nur dann wird die »Furchterscheinung« entfliehen und »der Abgrund sich füllen«, wenn sie das Göttliche in sich wiederherstellt und dem Spruch Gottes in der

eigenen Brust vertraut, ihn bejaht und freiwillig annimmt; und er beschwört sie:

Nehmt die Gottheit auf in eurem Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät.[27]

Von Schiller, von Fichte vor allem, von Hegel, Schopenhauer aufgenommen und weitergetragen, verklingt von nun an der Gedanke nie mehr, der tiefe Gedanke von dem freien, autonomen, »bei sich selbst seienden« (Hegel) und das heißt im Göttlichen gründenden Menschen, der mit der »lebendigen und wirkenden, moralischen Ordnung« göttliche, heilige Ordnung baut.

Wir haben in der Aufzählung einen vergessen, eben jenen, der »gleichzeitig« auf dem eigenen Weg in der eigenen Tiefe jene Wahrheit geschöpft hatte, die ihn mit Kant wie mit Pelagius in einem Atem zu nennen erlaubt: Goethe.

Diese Gleichzeitigkeit ist in der Tat unglaublich: Im Jahre 1785, während Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* erscheint, gibt Goethes Freund Fritz Jacobi eigenmächtig die *Prometheus*-Ode heraus; im Jahr 1788, als Kant die *Kritik der praktischen Vernunft* veröffentlicht, nimmt Goethe das berühmt gewordene Gedicht in sein Gesamtwerk auf, aber noch nicht sein *Prometheus*-Drama[28], das er schon 1773, in jener schöpferischen Zeit, in der Kant seine kritischen Werke konzipierte, zusammen mit jenem großen Monolog in einem einzigen genialen Wurf zu Papier gebracht hatte; leider ohne den ersten zwei Akten eine Fortsetzung folgen zu lassen.

Der ungeheuerlichste Protest, der je in dichterische Worte gefaßt worden ist, flammt in der Brust des Titanen Prometheus. Auflehnung gegen die Götter, seine Feinde – nicht wie in der antiken Sage, weil sie seinen Feuerraub mit furchtbarer Marter rächten – nein, obwohl die Götter den Trotzigen umwerben, bereit, ihm zu helfen, wenn er ihnen hilft. Und dennoch seine Feinde!

Was ist der Grund der unbändigsten Empörung? Daß er nicht klein genug ist, um über sich etwas anzuerkennen? Nicht elend, nicht erbärmlich genug, um ihre Hände zu ergreifen – wo alles Hilfeflehen doch vertan war, als er noch kindlich-gläubig nach ihnen rief:

Da ich ein Kind war,
Nicht wußte, wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage.

und er, auf sich allein verwiesen, der eigenen Kraft sich bewußt wurde:

Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?

In sich selbst fühlt Prometheus Kräfte, den Göttern ebenbürtig, soviel wert als die ihren. Ihnen seine Arme leihen, um ihre Herrschaft zu befestigen? Ihnen, die nur Knechte gebrauchen können, auf daß sie ihre Macht kosten, die selber doch nur Vasallen des Schicksals sind?

Gegen sie setzt er aus der Fülle des eigenen Seins die unbändige Lust seiner Freiheit und seines Schöpfertums – ein Widersacher der Götter, wie es ihn niemals gab, noch geben wird; der nicht wie Satan »die herrliche Schöpfung eines oberen Wesens zu zerstören sucht«, sondern – wie Goethe dazu bemerkt – »zum Trutz höherer Wesen« selber Menschen schafft nach seinem Bilde! Einer, der selbst eine Welt in sich trägt und aus sich erzeugt und sich in ihr wiederfindet – während Titanentrotz sich in die Zärtlichkeit des Schaffenden seinen Geschöpfen gegenüber wandelt:

Hier meine Welt, mein All!
Hier alle meine Wünsche
in körperlichen Gestalten.
Meinen Geist so tausendfach
geteilt und ganz in meinen teuren Kindern.

Da tritt zu Prometheus, dem Verächter der »Götter droben«, die ihn nur beständig in seiner Schöpfung stören, die Gottheit, nicht in der olympischen Majestät, sondern mit dem Blick der Liebenden in Gestalt der Göttin Minerva. Bei ihrem Anblick wird Prometheus die Liebe zu ihr gewahr, die in ihm lebt seit Anbeginn so, wie ja seit je das Göttliche in ihm gewohnt hat. Staunend erkennt er: Was er für sein Eigenes gehalten hat, ist selber ein Göttliches, beide ein ununterscheidbar Eines. In seinem eigenen schöpferischen Selbst ist er ja stets der lebendigen Gottheit begegnet. Schöner ist niemals diese Erkenntnis ausgesprochen worden als in diesen Worten eines tiefen Verwunderns, mit dem sich Prometheus an die Göttin wendet:

Und du bist meinem Geist,
was er sich selbst ist;
Sind von Anbeginn
Mir deine Worte Himmelslicht gewesen!
Immer, als wenn meine Seele spräche zu sich selbst,
sie sich eröffnete,
Und mitgeborene Harmonien
In ihr erklängen aus sich selbst.
Das waren deine Worte.
So war ich selbst nicht selbst,
Und eine Gottheit sprach,

wenn ich zu reden wähnte;
Und wähnt ich, eine Gottheit spreche,
Sprach ich selbst.

Was Pelagius mit dem christlichen Bild gesagt hatte: Gott als unendliche Gnade hat dem Menschen als einzigem vernünftigem Wesen im Universum die Kräfte verliehen, sich von aller rein naturhaften Gebundenheit zu befreien und über sie zu erheben, und als seine göttlichste Mitgift ihm dies gegeben: sich frei zu entscheiden und seinen freien Willen dem göttlichen zu verbünden zur Einheit von Göttlichem und Menschlichem, die er als »eine Art Heiligkeit« in der Seele erfährt –

was Kant nennt die »Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selber gibt – und zugleich als göttlichen Ursprung achtet, eines Wesens, in dessen Fähigkeit zu freier, sittlicher Entscheidung sich innerhalb des Universums mit seinen unermeßlichen Räumen ein »von der Tierheit und der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Sein offenbart, welches . . . ins Unendliche geht« –,

das hat Goethe in das antik-griechische Titanen-Gewand gekleidet, das er sich »nach seinem Wuchse zurechtschnitt«: Ganz auf sich gestellt und in sich selbst gründend, aller Bindung durch die ihn von außen beschränkenden Götter ledig, erfährt Prometheus als Handelnder und Schaffender das Göttliche in seinem Innersten, findet er sich in seinem schöpferischen Selbst ununterscheidbar mit dem Göttlichen eins – »so war ich selbst nicht selbst, und eine Gottheit sprach, wenn ich zu reden wähnte. Und wähnt ich, eine Gottheit spreche, sprach ich selbst.«

In dem Bewußtsein seiner eigenen wesenhaften Göttlichkeit verteidigt Prometheus seine innere Freiheit gegen einen Gott, der durch kleinliche Gebote und Verbote und durch seine souveräne Verachtung der von ihm beherrschten Wesen ihre metaphysische Freiheit zugrunde richtet. Den Vermittlungsvorschlag Minervas weist Prometheus stolz zurück in der neugewonnenen, überlegenen Gewißheit, von eigener, gleicher Göttlichkeit und von gleich göttlicher »ewiger Dauer und Macht und Weisheit und Liebe« zu sein:

Haben sie das all
Doch nicht allein!
Ich daure so wie sie.
Wir alle sind ewig!
Meines Anfangs erinnr ich mich nicht,
Zu enden hab ich keinen Beruf
Und seh das Ende nicht.
So bin ich ewig; denn ich bin!
Und Weisheit –

Er führt Minerva zu seinen Menschengestalten:

Sieh diese Stirn an!
Hat mein Finger nicht
Sie ausgeprägt!

Und Liebe! Während Gott Zeus, der Alleinherrscher über Himmel und Erde, halb Güte, halb Drohung, verächtlich auf die Menschen herunterblickt, die Minerva gegen seinen Willen belebt hat;

Das Wurmgeschlecht vermehrt
Die Anzahl meiner Knechte.
Wohl ihnen, wenn sie meiner Vaterleitung folgen;
Weh ihnen, wenn sie meinem Fürstenarm
sich widersetzen.

– während Zeus diesem Wurmgeschlecht, das heute sich noch göttergleich wähnt, prophezeit, eines Tages, »überläßt man sie nur ihrem Leben«, werde es schon seiner Hilfe bedürfen;

– währenddessen nennt Prometheus die Menschen liebevoll seine Kinder und liebt sie gerade so, wie sie sind, mit ihren Licht- und Schattenseiten, die er weder – mit Rousseau – als Entartung, noch – mit der christlichen Moral – als Sünde verdammt. Im Gegenteil, er bejaht alles Leben in seinem Sosein als die lebendige, den Reichtum des Lebens erst wirkende Entfaltung der Gegensätze:

Ihr seid nicht ausgeartet, meine Kinder,
Seid arbeitsam und faul,
Und grausam mild,
Freigebig geizig,
Gleichet all euren Schicksalsbrüdern,
Gleichet den Tieren und den Göttern.

Wie sehr das innere Schicksal des sich »von den Göttern absondernden«, mit seinem produktiven Talent eine Welt bevölkernden Titanen Goethes eigene Seelenverfassung jener Frankfurter Jahre spiegelt und in diesem Sinne dichterische »Konfession« ist, hat er rückblickend im 15. Buch von *Dichtung und Wahrheit* verständlich gemacht – jedoch nur im Hinblick auf sein künstlerisches Schaffen, nicht indes, warum er sich »nach prometheischer Weise auch von den Göttern absonderte«.

Bedeutet die ungeheuerliche Absage an den traditionellen Gottesglauben – »als wenn drüber wär ein Herz . . .« –, den sein Freund Jacobi in dem Protest des Prometheus wiederfand, nichts als kindische Enttäuschung darüber, daß Gott oft genug das Vertrauen in seine Hilfe »gerade im dringenden Augenblick« nicht erwidert hätte? Das wird niemand im Ernst annehmen, zumal, wenn er in *Dichtung und Wahrheit* vier Seiten zurückblättert und auf das

einschneidende Erlebnis stößt, das Goethe gerade eben aufgestört hatte. Denn ein Protest, eine »Absonderung von den Göttern nach prometheischer Weise«, wie Goethe es nennt, war eben erst geschehen! Und im Zusammenhang damit eine Begegnung, die uns aufs merkwürdigste überraschen muß!

Am Beginn des 15. Buches erzählt Goethe von »ernsten, ja religiösen Betrachtungen«, die ihn immer wieder zu seiner Freundin von Klettenberg hingezogen und zu einer Annäherung an die Brüdergemeine, einem Zweig der pietistisch-protestantischen Erweckungsbewegung, geführt hatten, deren Lehre in der Versöhnung der tiefsündigen Menschheit mit Gott durch Christi Tod gipfelte. So begab Goethe sich zu einer Synode nach Marienborn, wo er sich als ein aufgeschlossener Teilnehmer mit der Geschichte und Lehre der Brüdergemeine befaßte, lebhaft daran interessiert, »mich mit Teilnehmenden darüber zu unterhalten«.

Ich mußte jedoch bemerken, daß die Brüder so wenig als Fräulein von Klettenberg mich für einen Christen wollten gelten lassen, welches mich anfangs beunruhigte, nachher aber meine Neigung einigermaßen erkältete. Lange konnte ich jedoch den eigentlichen Unterscheidungsgrund nicht auffinden, ob er gleich ziemlich am Tage lag, bis er mir mehr zufällig als durch Forschung entgegendrang. Was mich nämlich von der Brüdergemeine sowie von anderen werten Christenseelen absonderte, war dasselbige, worüber die Kirche schon mehr als einmal in Spaltung geraten war. Ein Teil behauptete, daß die menschliche Natur durch den Sündenfall dergestalt verdorben sei, daß auch bis in ihren innersten Kern nicht das mindeste Gute an ihr zu finden, deshalb der Mensch auf seine eigenen Kräfte durchaus Verzicht zu tun und alles von der Gnade und ihrer Einwirkung zu erwarten habe. Der andere Teil gab zwar die erheblichen Mängel der Menschen sehr gern zu, wollte aber der Natur inwendig noch einen gewissen Keim zugestehen, welcher, durch göttliche Gnade belebt, zu einem frohen Baume geistiger Glückseligkeit emporwachsen könne. Von dieser letzten Überzeugung war ich aufs innigste durchdrungen, ohne es selbst zu wissen, obwohl ich mich mit Mund und Feder zu dem Gegenteile bekannt hatte, aber ich dämmerte so hin, das eigentliche Dilemma hatte sich mir nie ausgesprochen.

Aus diesem Traume wurde ich jedoch einst ganz unvermutet gerissen, als ich diese meine, wie mir schien, höchst unschuldige Meinung in einem geistlichen Gespräch ganz unbewunden eröffnete und deshalb eine große Strafpredigt erdulden mußte. Dies sei eben, behauptete man mir entgegen, der wahre Pelagianismus. Und gerade zum Unglück der neuen Zeit wolle diese verderbliche Lehre wieder um sich greifen. Ich war hierüber erstaunt, ja erschrocken. Ich ging in die Kirchengeschichte zurück, betrachtete die Lehre und die Schicksale des Pelagius näher und sah nun deutlich, wie diese beiden unvereinbaren Meinungen durch Jahrhunderte hin und her gewogt und von den Menschen, je nachdem sie mehr tätiger oder leidender Natur gewesen, aufgenommen und bekannt wurden.

Gibt es ein Zeugnis, das schlagender die Einheit des europäischen Geistes, selbst über mehr als ein Jahrtausend, beweist? Ein überzeugenderes Beispiel als dies spontane, unbeeinflußte, unvermittelte Aufleuchten derselben Grunderfahrung, die hier die unsichtbare Bahn zieht zwischen dem britischen Gegner des augustinischen Christentums und dem Protest des Deutschen, der sich an dem neuen, protestantischen Sündengefühl der pietistischen Nachfahren des Augustinismus entzündet? Hier wie dort dieselbe Antwort, dieselbe Lebensentscheidung, von der Goethe »aufs innigste durchdrungen« ist, »ohne es selbst zu wissen«.

Und erstaunlich bleibt dies: Es können nur wenige Gedanken des großen Ketzers gewesen sein, die Goethe zugänglich waren oder seinen literarischen Gewährsleuten, da sein Hauptwerk erst im 20. Jahrhundert wiedergefunden wurde. Viel mehr als die vom Konzil verurteilten Sätze und die Zitate bei Augustin wird er nicht kennengelernt haben, kaum aber den ganzen Umfang seines religiösen Kosmos. Um so merkwürdiger die unbewußten Übereinstimmungen, die immer wieder spontan aus offenbar engverwandtem Geist entsprossen.

Indem Goethe sich hier bewußt zu Pelagius bekennt und, wohl unbeabsichtigt, prometheische Gedanken aufnimmt, die schon einmal von fern anklangen, fährt er in *Dichtung und Wahrheit* fort:

> *Mich hatte der Lauf der vergangenen Jahre unablässig zur Übung eigener Kraft aufgefordert, in mir arbeitete eine rastlose Tätigkeit mit dem besten Willen zu moralischer Ausbildung. Die Außenwelt forderte, daß die Tätigkeit geregelt und zum Nutzen anderer gebraucht werden sollte, und ich hatte die große Forderung in mir selbst zu verarbeiten. Nach allen Seiten hin war ich an die Natur gewiesen, sie war mir in ihrer Herrlichkeit erschienen; ich hatte so viel wackere und brave Menschen kennengelernt, die sichs in ihrer Pflicht, um der Pflicht willen, sauer werden ließen; ihnen, ja mir selbst zu entsagen, schien mir unmöglich; die Kluft, die mich von jener Lehre trennte, ward mir deutlich, und ich mußte also auch aus dieser Gesellschaft scheiden.*

Pflicht um der Pflicht willen!

»Haben Eure Exzellenz je zu Kant ein persönliches Verhältnis gehabt?« fragte Eckermann[29] auf einer Spazierfahrt den siebenundsiebzigjährigen Goethe. »Nein«, sagte Goethe. »Kant hat nie von mir Notiz genommen, wiewohl ich aus eigener Natur einen ähnlichen Weg ging als er.«

Indem der Ketzer Goethe (der sich übrigens gern einen Ketzer, *un hérétique*, nennen ließ, und »je länger ich lebe, desto mehr freue ich mich meiner lichten Ketzerei«) an jener Stelle in *Dichtung und Wahrheit* über Pelagius auf den Ketzer Kant und Lehrer der Pflicht anspielt, schließt sich der Kreis.

Aber war es damit für ihn getan und abgetan? War seine heftige Absonderung von den Göttern mehr als jugendlicher Unabhängigkeitsdrang? Ent-

sprang seine scharf und eindeutig bezogene Stellung in jenem »Dilemma« nur einer stürmischen Jugendlaune?

Die Antwort darauf gibt Goethe selbst mit seinem größten Werk, das ihn durch sein Leben begleitet hat, solange er atmete: Seine *Faust*-Dichtung ist wie er selbst von pelagianischem Geist durchweht und »aufs innigste durchdrungen, ohne es selbst zu wissen«.

Hier ist alles ein einziger Gegenbeweis gegen jene in Marienborn schon bekämpfte Lehre von der »Verdorbenheit der menschlichen Natur durch den Sündenfall« – hier ist ein einziger überzeugter Einspruch dagegen, »daß auch bis in ihren innersten Kern nicht das mindeste Gute an ihr zu finden« – hier meldet sich schärfster Widerspruch, der Mensch müsse »auf seine eigenen Kräfte durchaus Verzicht tun« – äußerster Protest, »er habe alles von der Gnade zu erwarten«.

Hier wiederum führt Goethe entschlossen nicht in jene Ordnungswelt, in der ein Gott auf den Hilferuf des knechtischen Wurmgeschlechts wartet, sondern in jene einst »prometheisch« erlebte Gotteswelt, der Licht und Schatten gleicherweise zugehören, im Universum wie im Menschen, wo »Paradieseshelle« wechselt mit »tiefer, schauervoller Nacht«, die der »Stürme Wüten« und das blitzende Verheeren der Natur ebenso bejaht wie das »sanfte Wandeln« des Tages – und wo dennoch unbeschadet »*alle* hohen Werke« herrlich sind! Auch der Mensch.

Und um ihn geht die Wette. Die Wette zwischen Mephisto, der die Herrlichkeit dieses unbegreiflich hohen Gotteswerkes in Zweifel setzt und schon seinen Triumph vorausschmeckt, wenn er den Menschen herabgezogen haben wird in die Verderbtheit der staubfressenden »berühmten Schlange«, und zwischen dem Herrn, der Faust dem Teufel übergibt, um »die Güte« des Menschen zu beweisen:

Nun gut, es sei dir überlassen!
Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab
Und führ ihn, kannst du ihn erfassen,
Auf deinem Wege mit herab –
Und steh beschämt, wenn du bekennen mußt:
Ein guter Mensch, in seinem dunklen Drange,
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.

Gott kann – das ist der klare Gegenwurf des europäischen Menschen gegen den Geist Jahwes und des Sündenfall-Mythos – bedenkenlos Faust dem Verführer ausliefern und ihn, ohne einzugreifen, sich selbst überlassen: weil er dem Menschen vertraut. Dem Menschen, der »rastlosen Tätigkeit mit dem besten Willen zur moralischen Ausbildung«, dem Menschen, »der immer strebend sich bemüht«. Wie hatte Pelagius gesagt?

Vollkommenheit ist das Werk unaufhörlicher Anstrengung, ununterbrochenen Bemühens, immerwährenden Strebens – eine Erwerbung, die nur unter der Bedingung existiert, daß sie ständig neu erworben wird.

Ist nicht eben dies für Faust »der Weisheit letzter Schluß«:

Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß -,

der »immer strebend sich bemüht«? Doch der Mensch hat die Freiheit, zu streben und zu irren. Auch er ist voller Gegensätze wie die Welt. Aber solange der irrende Mensch sich strebend bemüht, vermag nichts ihn von seinem inneren Urquell, dem göttlichen Urgrund, abzuziehen. Weil er diesen Urquell besitzt, diesen »gewissen Keim«, von der Goethe in *Dichtung und Wahrheit* sprach, kann er sich nicht verlieren. Aus eigenem dunklem Drang, weil die innere Magnetnadel ihm die Richtung weist, ist er sich allen Versuchen Mephistos zum Trotz des rechten Weges bewußt.

Hatte Goethe auf der Synode der Pietisten im Sinne des Pelagius von der göttlichen Gnade gesprochen, die den »inwendigen Keim« im Menschen »belebt« – wofür er »eine große Strafpredigt erduldet« –, so hat er diese »so übersinnlichen, kaum ahnbaren Dinge« hier in das große Bild mythischer Dichtung gebannt: Jenen selben Gedanken von solch immerwährendem Streben des edlen Menschen, dem Gott am Schluß seine Zustimmung erteilt, dadurch, daß er ihm als hilfreiche »Liebe« entgegenkommt, legt der Dramatiker Goethe hier dem »Chor der Engel« in den Mund, die Fausts Unsterbliches im letzten Augenblick vor dem Zugriff des Teufels emporretten:

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen:
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen!
Und hat an ihm die Liebe *gar*
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die selige Schar
Mit herzlichem Willkommen.

»In diesen Versen«, sagte Goethe zu Eckermann[30], »ist der Schlüssel zu Fausts Rettung enthalten. In Faust selber eine immer höhere und reinere Tätigkeit bis ans Ende und von oben die ihm zu Hülfe kommende ewige Liebe. Es steht dies mit unserer religiösen Vorstellung durchaus in Harmonie, nach welcher wir nicht bloß durch eigene Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende göttliche Gnade.«

Freiheit und »Gnade« schließen einander nicht aus. Sie bedingen einander – wie Mensch und Gott. Daran hat Goethe geglaubt, so gut wie jener einsame Große, Pelagius, der als erster diesen Glauben an den in der göttli-

chen Ordnung beheimateten, Gott in sich tragenden Menschen und die aus Gottes Gnade gegebene freie Entscheidung seines »edelsten Schöpfungswerkes« gegen eine Welt zu verteidigen hatte, die ihn und sein Werk verdammt hat. Zu ihm haben sich die größten Geister Europas bekannt. Und zu ihm ein Goethe, der im *Prometheus*-Drama zugleich mit seiner ungeheuersten Opposition gegen die »Götter droben« das hohe Lied der Einheit des freien Menschen seinem innersten Selbst mit dem Göttlichen gesungen und im *Faust* den Mythos des frei auf sich gestellten Menschen gestaltet hat, der aus dem inwendigen göttlichen Kern seiner strebenden, guten Natur unablenkbar sich als unbegreiflich hohes Gotteswerk beweist.

Verlängern wir die Linie von dem Briten Pelagius her über die Italiener Caelestius und Julian, die Franken Cassian und Vincenz, die Niederländer Erasmus und den Schweizer Pestalozzi über die Deutschen Kant, Fichte und Goethe in die Gegenwart, so trifft sie unter anderen auf den 1815 geborenen russischen Bischof Theophanes den Einsiedler, der das schöne Bild verwendet, mit dem zwei Menschenalter später der Franzose Teilhard de Chardin denselben Gedanken aussagen wird:

> *Wenn ich behaupte, daß der Mensch die Freiheit hat, auf den Stufen seines Lebens aufwärts und abwärts zu steigen, so behaupte ich damit nicht, daß es ihm gleichermaßen leicht und bequem ist... ich wollte damit nur sagen, daß der sich seiner bewußte freie Mensch der Urheber seines inneren Zustandes ist.*[31]

Und die Linie führt unmittelbar hin zu seinem Landsmann Nikolai Berdjajew. Er wurde 1874 in Kiew geboren, 1922 aus Rußland ausgewiesen und lebte ein paar Jahre in Berlin, um später nach Paris überzusiedeln, in dessen Umgebung er nach dem Zweiten Weltkrieg 1948 starb.

Dieser russische Philosoph bekennt sich als Vertreter einer »freien religiösen, prophetischen Philosophie«. Wenn er von der Freiheit des Menschen zum Bösen spricht, ohne die es keine echte Sittlichkeit gebe, so erneuert er damit einen Gedanken des Pelagius, dem er in mehr als einem Gedankensplitter nahesteht. Dennoch wäre es verfehlt, eine geistige Abhängigkeit des Russen von dem großen Briten ins Auge zu fassen, obwohl Pelagius ihm keineswegs fremd war. Denn so widersinnig es klingt: Der Pelagianer Berdjajew hat nichts von Pelagius gehalten. Sein abfälliges Zeugnis über ihn verrät ihn freilich und zeigt, daß er seine recht schmale Kenntnis nur aus zweiter Hand bezogen und mit ihr die übliche Verkennung seitens der abendländischen Geistesgeschichte als eines »rationalistischen Moralisten« sich zu eigen gemacht hat. Das ist um so verwunderlicher, als sein ganzes Werk nahelegt, daß Pelagius ihn unmittelbar hätte ansprechen müssen, so wie es dem instinktsicheren Goethe geschehen war, und daß sich hier spontan zwei verwandte Geister getroffen hätten. Berdjajews gro-

ßes Erlebnis dagegen ist die Begegnung mit Eckhart und vor allem mit Jakob Böhme gewesen.

Was er dem westlichen Christentum des Augustinus sowohl wie des Thomas von Aquin wie dem Luthers vorwirft, ist dies: daß sie, »besessen vom Bewußtsein der Sünde«, den Menschen tief herabsetzen, daß sie zu einer Besserung dieses Tiefstandes die von außen her eingreifende Gnade benötigen, daß sie ihm bestreiten, sich aus eigener Kraft erheben zu können, daß sie, alle auf ihre Weise, die schöpferische Natur des Menschen verneinen, daß sie blind sind für die sich im Menschen offenbarende schöpferische Freiheit.

Und warum? Weil, so hält er ihnen vor, sie Gott und Mensch dualistisch weit auseinanderzerren als einander tief Fremde. Weil sie das Urphänomen des religiösen Lebens, das unendliche Geheimnis der Begegnung und des Aufeinanderwirkens von Gott und Mensch, mit ihren Begriffen rationalen Denkens hoffnungslos verfehlen und darum unweigerlich in rationalistischen Dualismus und eine das religiöse Leben verfälschende und vernichtende Statik verfallen.

»Die Freiheit«, so hält er ihrer falsch gestellten Frage entgegen, »ist kein Recht des Menschen, sondern eine Pflicht gegen Gott.« Gott will den freien Menschen! Das ist des Pelagius Überzeugung sowohl wie die Berdjajews, für die »Gnade« und Freiheit einander bedingen.

> *Gott erwartet vom Menschen eine freie Antwort auf seinen Ruf, er wartet auf seine begegnende Liebe und auf sein schöpferisches Mitwirken bei der Überwindung der Finsternis des Nichtseins. Der Mensch muß höchste Aktivität seines Geistes, höchste Anpassung seiner Freiheit bezeigen, um das zu erfüllen, was Gott von ihr erwartet.*
>
> *Der Mensch ist nicht Sklave, er ist auch keine Nichtigkeit – der Mensch ist Teilhaber am göttlichen Werk.*[32]

Dies Bewußtsein, Mitwirker des göttlichen Wirkens zu sein, gibt dem Menschen eine ungeheure Verantwortung: »Der Mensch soll nicht nur an sich selber denken, an seine Rettung, an sein Heil«, er soll auch an Gott denken, an den göttlichen Plan – »d. h., er muß im religiösen Leben uneigennütziger, weniger vampyrisch, freier von dem an den Himmel projizierten Eudaimonismus sein. Wenn der Mensch nur an sich selber denkt, nur an den Menschen, an die menschlichen Sorgen, an das menschliche Heil, an die menschliche Rettung, so erniedrigt er damit den Menschen«[33] – und Gott. Wenn er an Gott und den ihm von Gott aufgegebenen Auftrag schöpferischen Wirkens in der Welt denkt, so erhöht er sowohl Gott als den Menschen. Ebenso wie man Gott erniedrigt, wenn man ihn für einen assyrischen Despoten hält, der blinde Ausführung seiner Befehle verlangt – wie es jene Gottesvorstellung tut, die tief in die Christenheit eingedrungen ist und sie vergiftet –, der das formale Übertreten seines unbeschränkten, selbstherrli-

chen Willens bestraft und seinen Zorn durch ein Opfer besänftigen läßt, ja dem noch die Leiden eines Unschuldigen gefällig sind, während man den Menschen doppelt erniedrigt, wenn man in gleichem Atem, mit dem man ihm das Heil verspricht, ihm Verdammnis androht, um ihn durch Angst zum Gehorsam zu bringen.

Wie Pelagius widersprach: Gott will nicht den gehorsamen, sondern den freien Menschen, der aus freier Überzeugung Gott zustimmt – so Berdjajew:

> *Gott tut dem Menschen niemals Gewalt an; er errichtet der menschlichen Freiheit keine Grenzen. Gottes Plan betreffs des Menschen und der Welt besteht darin, daß der Mensch frei in Liebe seine Kraft Gott hingebe, im Namen Gottes schöpferisches Wirken vollbringe. Gott erwartet das Mitwirken des Menschen am Werke der Weltschöpfung, am Verlauf der Weltschöpfung.*[34]

Gott erwartet von ihm die Erschließung aller ihm eingewurzelten Kräfte, in denen und durch die Gott selber in die Welt hineinwirkt. Und darum ist der Mensch in höchstem Maß verantwortlich für die Welt – und für Gott, denn Gott ist es, der in und durch den Menschen schafft und der im Menschen und durch ihn allererst »wird«.

Mit diesem Gedanken vom freien Mitwirken Gottes und seiner Verantwortung erneuert Berdjajew, indem er sich an Meister Eckhart anschließt, religiöse Vorstellungen, die dem europäischen Geist jedoch nachweislich durch anderthalb Jahrtausend hindurch vertraut sind und die sich als ureigenes europäisches Glaubensgut erweisen werden, bei Pelagius aufklingend, aber – unabhängig von ihm – spontan immer wieder von neuem angeschlagen von allen eigenständigen religiösen Kündern Europas.

2. »O wohl dir, Gottes Wundertal!«

Der Priester fragte:

Forsachistû diabolae? – Sagst du dem Teufel ab?

Der Sachse antwortete:

–Ich sage dem Teufel ab.
Und allen Teufelsopfern?
–Und ich sage allen Werken und Worten des Teufels ab,
dem Donar und dem Wodan und dem Saxnot
und allen den Unholden, die ihre Genossen sind.
Gelôbistu in got alamehtigan fadær? –
Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater?
–Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater.
Glaubst du an Christ, Gottes Sohn?
–Ich glaube an Christ, Gottes Sohn.
Glaubst du an den Heiligen Geist?
–Ich glaube an den Heiligen Geist.

Mit diesem Tausch der Schwur- und Gelöbnisworte trat ein Volk aus seiner Vergangenheit heraus und über die Schwelle eines anderen Daseinsverständnisses. »Verstand« der Sachse, was er gelobte?

Vom Franken wurde weniger verlangt – und mehr. Das fränkische Taufgelöbnis forderte von dem Täufling nicht die im Wortlaut nachgesprochene Abschwörung »des Teufels«, und die Bekenntnisformel; reine Zustimmung genügte. Dafür schrieb es ihm bereits sein Credo für vier weitere Glaubenssätze vor. Denn es wurde ja nicht Heiden abverlangt, sondern Christen. Bei den in dreihundertfünfzig Jahren seit Martin von Tours, seit Chlodwigs Taufe, seit Cäsarius von Arles nun schon mehrfach Missionierten, mehrfach von der Kirche »Umarmten« und von Iroschotten und angelsächsischen Mönchen Reformierten konnte es schon mehr voraussetzen.

Doch in der neuen Entschlossenheit der großen Kirchenversammlungen von 742 bis 744 galt es, die Taufe durch »den in den Satzungen des heiligen Apostolischen Stuhles unterwiesenen« Priester durchzusetzen, auf daß er sie, die »durch Arglist des Teufels im Irrtum wandeln, in den Hafen des Heils zurückführe, ihnen die Lehre dieses unseres heiligen Apostolischen Stuhles auseinandersetze und sie dahin bringe, im katholischen Glauben zu verharren«.[1]

Und der Priester fragte:

Sagst du dem Teufel ab?

Der Franke antwortete:

–Ich sage ab.
Sagst du dem Werk und Willen des Teufels ab?
–Ich sage ab.
Sagst du allen Opfern und den Abgaben und den Göttern ab, die die Heiden als Opfer und Abgaben und Götter haben!
– Ich sage ab.
Glaubst du an Gott Vater, den Allmächtigen?
– Ich glaube.
Glaubst du an Christ, Gottes Sohn, den Heiland?
–Ich glaube.
Glaubst du an den Heiligen Geist?
–Ich glaube.
Glaubst du an einen allmächtigen Gott in Dreiheit und Einheit?
–Ich glaube.
Glaubst du an die heilige Kirche Gottes?
–Ich glaube.
Glaubst du an eine Vergebung der Sünden durch die Taufe?
–Ich glaube.
Glaubst du an ein Leben nach dem Tode?
–Ich glaube.

Mit Engelszungen und mit Posaunen des Jüngsten Gerichts, mit plumpen Holzhammermethoden und mit meisterlichem psychologischem Gespür und, wo dies nicht zum Ziel führte, mit krasser Gewalt warben die, die solches ihren Täuflingen vorsprechen ließen, um »die Völker Germaniens, die auf Anstiften des Teufels im Schatten des Todes irren« (womit Papst Gregor II. und sein Beauftragter, Bonifatius, stets die durch iroschottische Mönche bereits christianisierten germanischen Stämme meinen; und die irische Mission war vor Bonifatius schon bis nach Hessen, Thüringen und Bayern vorgetragen) und »die anderen«, die, »wilden Tieren vergleichbar, als Heiden ihren Schöpfer nicht erkennen«.[2]

Aber sie wußten auch und bekamen es zu spüren, welche felsharten Widerstände sich ihren Bemühungen entgegenstemmen würden, um »diese von den Stricken des Teufels, durch die sie noch festgehalten sind, loszureißen und den Söhnen der Mutter Kirche zugesellen«.[3] Wenn Bonifatius seinen Schreiben an den Papst regelmäßig auch wunderbare Erfolgsmeldungen über seine »reichliche Ernte« beizugeben pflegt, so läßt er in allen Briefen an seine angelsächsischen Brüder und Schwestern seinem Jammer in erschütternden Klagen über die halsstarrige Ablehnung und Feindseligkeit freien Lauf, mit denen die »ungeschlachten und unbelehrten Völker« sich gegen seine Bekehrung zur Wehr setzen. »Überall Mühe und Kummer! Außen Kämpfe,

innen Furcht!«[4] klagt er der Äbtissin Eadburg und bekennt in »der Beklemmung seines müden Herzens« dem Bischof Daniel von Winchester[5]: »Für uns gibt es nicht nur nach dem Ausspruch des Apostels ›außen Kampf und innen Furcht‹, sondern auch innen Kampf und Furcht.«

Wie aber den Kampf um die Seelen gewinnen, wenn die Waffen des Geistes nichts ausrichten? »Ohne den Machtspruch des Frankenfürsten und die Furcht vor ihm kann ich heidnischen Brauch und den Greuel des Götzendienstes in Germanien nicht bekämpfen[6]«, kapituliert er und überläßt die Sorge um die Austreibung von heidnischem Kult und Glauben erleichtert Karlmann, dem Sohn Karl Martells, und seinen Kronboten, die als harte Aufpasser durch die Gaue reiten, in der Hand den *Indiculus superstitionum et paganiarum,* das Verzeichnis der dreißig Verbote, nach dem sie die Ungehorsamen und Sünder mit Geldbußen oder Dienst in der Kirche für das Festhalten an den ererbten religiösen Bräuchen strafen. Für die Verehrung der Toten der Sippe und die Gedächtnisfeier der Ahnen vor allem!

»Wandelt sie um«, rät Gregor III., »in das Gedächtnis der Heiligen.«

Die Schale benutzen und neuen Inhalt hineingießen, die »gotteslästerlichen Gebräuche« umwandeln in kirchliche, nicht zerschlagen, was sich als unausrottbar erweist, nein, alte Gewohnheit benutzen, um unmerklich an das Neue zu gewöhnen, ist die Weisheit der Mission schon bei dem ersten Gregor. »Denn wenn die Tempel gut gebaut sind«, empfiehlt er dem Bischof Mellitus von London kurz nach 600, »ist es notwendig, sie vom Dämonenkult zum Dienst des wahren Gottes umzuwandeln, damit das Volk, wenn es sieht, daß seine eigenen Tempel nicht zerstört werden, von seinem Irrtum läßt und, den wahren Gott erkennend und verehrend, um so vertrauter sich an den gewohnten Orten versammelt. So muß jedes Fest zu Ehren ihrer Götzen. . . in ein anderes umgeformt werden, . . . in Feste der heiligen Märtyrer, deren Reliquien in der Kirche beigesetzt sind«, in »Feste mit religiösen Zeremonien. Sie werden dann nicht weiter dem Teufel Tiere opfern, sondern diese Tiere zu Ehren Gottes zu ihren Mahlzeiten schlachten. . . Denn man kann offenbar den harten Herzen unmöglich auf einmal alles abschneiden, und wer den höchsten Grad zu ersteigen sich bemüht, muß stufenweise und Schritt für Schritt, nicht aber sprungartig emporgeführt werden.«[7]

Man wird diese missionarische Weisheit und Milde bewundern müssen, die freilich von den Praktikern der Mission oft genug mißachtet wurde, aber man wird sagen können, daß es ein anderes ist, vom sicheren Apostolischen Stuhl aus zu »Liebe und Mäßigung« zu mahnen, »da bei einem so hohen Volk Mäßigung besser angebracht ist als die volle Strenge der Vorschrift«, und ein anderes, wie Bonifatius, »durch mancherlei Sturmfluten unter den Völkern Germaniens bedrängt, auf dem gefahrdrohenden Meere umhergeworfen« und von den Händen derer, deren Seele es zu erobern gilt, erschlagen zu werden.

Doch wenn man der Überzeugung, beauftragt zu sein, alle Völker das Evangelium zu lehren und zu taufen, Gerechtigkeit widerfahren läßt, muß man auch dem Widerstand und der Abwehr die Berechtigung zugestehen, mit der das ungebetene Sicheindrängen in die Intimsphäre eines Volkes beantwortet wurde.

Wir kennen es nicht anders, als die »Christianisierung« mit den Augen des Heilsbringers gegenüber einem des Heils Bedürftigen zu sehen, im Lichte des Erretters, das eine vom Teufel gestiftete Finsternis erhellt. Wir sind gewohnt, diesen Vorgang durch die Augen der Missionare zu betrachten – selbstverständlich, denn wir kennen sie nur aus ihren Berichten und Kommentaren. Der betroffene Heide spricht nur, bereits verteufelt, durch seine »Halsstarrigkeit«, »Böswiligkeit«, »Feindschaft«, durch eingeäscherte Kirchen und abgewiesene oder erschlagene Priester und indirekt durch die Klagelieder in den Briefen des Bonifatius – was der »Heide« wirklich erlebt und erlitten hat, sagt kein Brief.

Nur aus Norwegen vernehmen wir die Stimme des Bauern Asbjörn von Melhus auf dem Thing in Drontheim, als König Hakon der Gute und von allen Geliebte, der als Ziehsohn des englischen Königs schon »gechristet« nach Norwegen gekommen ist, gebietet, das Christentum anzunehmen; wobei der Wechsel in der Rede vom »Du« zum »Ihr« das auf Vertrauen und innerer Freiheit ruhende Verhältnis zu ihrem König bezeichnend zum Ausdruck bringt, als er mit seinem Ansinnen die alte Kultgemeinschaft zwischen König und Volk zerbricht und das gesamte Heil seines Volkes zu zerstören im Begriffe ist:

Das dachten wir Bauern, König Hakon, damals, als du das erste Thing hier in Drontheim hattest und wir dich zum König nahmen und wir von dir unser Odal erhielten, daß wir nun den Himmel mit unseren Händen ergriffen hätten, aber nun wissen wir nicht, ob es so ist, daß wir unsere Freiheit wiederbekommen haben, oder ob du uns jetzt von neuem knechten willst auf so seltsame Weise, daß wir den Glauben ablegen müßten, den unsere Väter vor uns gehabt haben und alle Voreltern, zuerst im Brandzeitalter und dann jetzt in der Zeit der Hügelgräber, und sie sind um vieles vornehmer gewesen als wir – und dieser Glaube hat uns doch getaugt! Wir haben Euch so große Liebe entgegengebracht, daß wir dich bei uns entscheiden ließen über alles Gesetz und Landesrecht. Nun ist es unser Wille und der einhellige Entschluß der Bauern, die Gesetze zu halten, die du uns gesetzt hast hier auf dem Frostathing und die wir dir bejahten; wir wollen alle dir folgen und dich als König in Ehren halten, solange nur einer von uns Bauern, die hier auf dem Thing sind, am Leben ist, wenn du, König, ein gewisses Maß halten willst, allein das von uns zu fordern, was wir dir gewähren können und was uns nicht unmöglich ist zu tun. Wenn Ihr aber diese Sache mit so großer Strenge aufnehmen wollt, mit Macht und Gewalttätigkeit gegen uns zu streiten, dann haben wir Bauern unseren Entschluß gefaßt, uns alle von dir zu trennen und uns

einen anderen Führer zu nehmen, einen, der uns derart führt, daß wir in Freiheit den Glauben zu behalten vermögen, den wir wollen. Nun sollst du, König, wählen zwischen diesen Möglichkeiten, ehe das Thing gelöst wird.[8]

Wir fragen hier nicht nach der Berechtigung von Mission überhaupt, wir fragen nicht nach der Berechtigung dieser Mission in Europa. Sie ist geschichtliches Faktum. Mission hat immer zwei Seiten. Und in der »Bekehrung«, in der zwei einander fremde Welten sich ständig hautnah berühren, reiben, indem die eine eingleisig die Grenze der anderen überschreitet, hat jede Berührung zwei Aspekte. Denn was auf der einen Seite Bekehrung, ist auf der anderen Zerstörung – was auf der einen Seite Errettung sein will, bedeutet der anderen Knechtung, – was hier als Halsstarrigkeit erscheint, ist dort höchste Treue – was hier als Gehorsam verlangt wird, ist dort Verrat. Das »Bete an, was du verbrannt hast, verbrenne, was du angebetest hast«, elende, gesinnungslose Lumperei – das »Beuge, stolzer Sugambrer, demütig dein Haupt« und die Erziehung zu Sündigkeitsbewußtsein und Höllenangst seelische Grausamkeit und Vergehen gegen die Menschlichkeit.

Die Kirche selbst begründet eine Verpflichtung zu solchem Vorgehen aus ihrer Überzeugung, alleinige, von Gott autorisierte Inhaberin der göttlichen Wahrheit auf Erden zu sein und damit die Religion schlechthin zu besitzen, der gegenüber alle anderen Religionen Gottesleugnung und absolute Verfinsterung »der Wahrheit« seien. Sie rechtfertigt das politische Ziel der Ausweitung ihrer weltlichen Macht mit der Verpflichtung zur Ausbreitung »der Wahrheit« in Gottes Namen und um jeden Preis.

Und das Objekt dieser Handlung? Nach den eigenen Worten der Ausführenden zielte der ungerufene Einbruch bewußt auf Vernichtung des Heiligsten. Er mißachtete und vergewaltigte in jedem Fall das Eigensein und Eigenrecht des Menschen und seines Gewissens, ob er mit äußerer Gewalt, die die Abschlachtung von Tausenden nicht scheute, oder mit psychologischer Feinarbeit »in die bisher steinigen und unfruchtbaren Herzen« vorgetrieben wurde. Bischof Daniel von Winchester aus England, wo man zu Zeiten König Oswalds – wie Beda berichtet[9] – ähnlich herbe Erfahrungen mit dem »unbändigen barbarischen Sinn« der Angeln gemacht und erfreuliche Erfolge durch »tröpfenweises Aufpäppeln« (enutriti paulatim) mit »der Milch sanfter Lehre« erzielt hatte, bemüht sich in einer lehrreichen Epistel[10], den verzweifelten Bonifatius »noch schärfer darauf zu lenken, wie es dir nach meinem Dafürhalten am besten und raschesten gelingen könnte, die Halsstarrigkeit des unbelehrten Volkes zu brechen« und »nicht mit Hohn und Schimpf, sondern ruhig und mit größter Mäßigung« ihnen ihren eigenen Glauben als »Schmutz und Sünde« vorzuhalten, gegen die allein die Taufe die geeignete und sehr notwendige Reinigung vollbringen könne.

Die häufige Niedergeschlagenheit des Bonifatius nämlich war nicht zum geringsten erregt durch zwei »höchst üble Irrlehrer«, die den Erfolg seines

Auftrags ernstlich in Frage stellten. Durch Jahre zog sich seine verbissene Verfolgung hin. Wiederholt mußte er die fränkische Staatsgewalt und selbst den Papst um Hilfe angehen, ja selbst das Römische Konzil zu ihrer Vernichtung bemühen – ein Zeichen, für welch gefährliche Gegner er selbst sie hielt: die Bischöfe Aldebert und Clemens. »Ich flehe zu Eurer apostolischen Machtvollkommenheit, meine Wenigkeit gegen diese Menschen zu verteidigen und zu schützen und das Volk der Franken und Gallier sorglich zu belehren, daß sie nicht den Fabeleien der Ketzer... nachlaufen... und daß durch Euer Machtgebot jene beiden Irrlehrer wieder in den Kerker gebracht werden, . . . damit niemand etwa, vom Gärstoff ihrer Lehre ergriffen, zu Grunde gehe, sondern sie sollen abgesondert leben und nach dem Ausspruch des Apostels zum Verderben ihres Fleisches dem Satan überliefert werden, auf daß ihre Seelen gerettet werden am Tage des Herrn.«[11]

Und begreiflich war seine Besorgnis. Denn dem fränkischen Bischof Aldebert, der ebenfalls predigend durch das Land wanderte, lief das Volk, unter dessen »Hartherzigkeit« Bonifatius zu leiden hatte, in Scharen zu. Und wohin Aldebert kam, standen alle Kirchen leer. »Wozu wollt ihr beichten?« fragte er sie, wenn sie ihm ihre Sünden bekennen wollten. »Ich kenne eure Sünden, denn euer Inneres ist mir nicht verborgen. Es ist nicht nötig, daß ihr beichtet, denn was ihr gesündigt habt, ist euch vergeben. Kehrt getrost und frei von Schuld in Frieden heim – Wozu wollt ihr nach Rom wallfahrten?« fragte er. »Unnütz ist es doch, an den Gräbern der Apostel zu beten.«

Unter freiem Himmel auf Feldrainen und Wiesen, auf Hügeln und an schattigen Quellen errichtete er Kreuze und kleine Kapellen und predigte ihnen inmitten der Natur als einer, dessen Mutter sich schon die besondere göttliche Gnade offenbart hatte, der sich Gott nahe wußte und göttliche Kräfte in sich spürte und sie dem Volk mitteilte. Und verständlich die Empörung des Bonifatius gegen den »Verführer des Volkes«. Denn jenen liebte es, und es sprach ihm Heiligkeit zu; und an den alten, ihnen heilig gewesenen Stätten predigte er, so daß »wirklich Massen des Volkes die Kirchen verließen«, denn hier »überlieferte er nicht nur seine eigene Seele der Gewalt des Teufels, sondern riß auch die Herzen des Volkes in das Verderben mit hinein. . . und lenkte es von der Kirche Gottes ab«. Doch mehrfache Verdammungen und Einkerkerungen, denen Aldebert immer wieder entkam, hielten die Bauern nicht davon ab, ihm noch stärker anzuhängen.

Ebenso lenkte die kirchliche Verfolgung erst die Aufmerksamkeit auf Bischof Clemens, einen Iren von Geburt, der Bonifatius in Ost-Franken schwer zu schaffen machte. Er war ein selbständiger Kopf, der sich sowohl von der iroschottischen wie von der Römischen Kirche entfernt hatte, indem er kirchliche Normen, Bräuche, Synodal-Beschlüsse und Autoritäten wie Augustin, Hieronymus und Gregor spontan ablehnte und den Mut besaß, seine eigenen Gedanken über die Lösung aller Gläubigen und Ungläubigen, Gottes-

fürchtigen und Gottlosen, Gerechten und Sünder und ihre Herausführung aus der Hölle zum ewigen Heil ebenso offen zu vertreten, wie er gegen Kerker und Kirchenbann sich als Priester offen zu seiner Ehe, zu seiner Frau und seinen zwei Söhnen bekannte. Da offenbar seine Gedanken dicht neben denen des Pelagius angebaut waren, nimmt es nicht wunder, wenn Bonifatius den »gotteslästerlichen Sünder« anklagt, auch »über die Prädestination noch viele andere, schreckliche und dem katholischen Glauben widerstreitende Dinge behauptet« zu haben.

Standen im östlichen Christentum Tod und Auferstehung im Zentrum des Glaubens, so kreiste im westlichen Christentum aller Glaube um Sünde und Gnade. Und so wird die Sündigkeit des Menschen das große Thema der Mission. Sie wird der Angelpunkt allen Christentumsverständnisses, der kirchlichen Verheißung und göttlichen Heilsordnung, der menschlichen Situation in der Welt und vor Gott. Sie ist das Unerläßliche, das, was den Menschen dem Gehorsam zugänglich, der Erlösung bedürftig, für die Taufe bereit machen soll. Sie steht am Anfang seines Christseins, das sein Bekenntnis zu ihr im Taufgelöbnis formuliert.

Umgekehrt dienen die Drohung mit dem Jüngsten Gericht und die Angst vor dem Nahen des Weltendes dazu, die im Schatten des Todes Irrenden zum Abschwören ihres Glaubens und zum Gehorsam gegenüber »der heiligen Kirche Gottes« zu bringen, »damit« – denn Versprechungen erhöhen die Werbekraft des Angebots, ölen die Entschlußkraft und machen jede Ablehnung fast ungehörig – »ihr, von Teufelstrug befreit, den Söhnen der Auserwählung beigesellt zu werden verdient und, von ewiger Verdammnis erlöst, das ewige Leben erlangt«, wie um das Jahr 739 Papst Gregor III. in einem Sendschreiben »dem gesamten Volk im Lande der Altsachsen«[12] verheißt.

Und zwischen Ängstigung und Versprechen die richtige Mitte wählend, malt sein Vorgänger Gregor II. seinen Thüringern das ewige Leben in ansprechenden Farben aus: »Da wir wünschen, daß ihr euch in Ewigkeit mit uns dort freuen möget, wo kein Ende, keine Qual, keine Trübsal ist, sondern (wie es sich für Germanen ziemt) ewiger Ruhm, haben wir unseren heiligen Bruder Bonifatius zu euch gesandt, damit er euch taufe. . . Ihr aber gehorcht ihm in allem. . . und ihr werdet gerettet sein in Ewigkeit. . . ihr und eure Kinder.« Und befiehlt er ihnen »zum Nutzen und Heil« ihrer Seele: »Bauet daher ein Haus, in dem euer Vater, der Bischof, wohnen kann, und Kirchen, wo ihr beten sollt, damit Gott euch eure Sünden verzeihe und euch das ewige Leben schenke.«[13]

Sünde – das Wort, das jetzt in die Herzen aller Getauften gesät wird – das ist nicht die Lüge allein, mit der du den Nachbarn getäuscht hast, das ist auch nicht schon deine Begier nach seinem Stück Land, ja mehr! – das ist deine Abwendung von Gottes Willen in seinen Geboten und dein Verstoß

gegen die Kirche, und nicht nur dies! – das ist schon deine Sündigkeit vom Mutterleib, von Adams Sünde an, mit der du der Gnade Gottes verlustig gegangen bist, in allem seinem göttlichen Willen entgegen bist und von ihm fern in deiner dir anhangenden bösen Begierlichkeit, die dich von ihm ab- und den Geschöpfen zuwenden läßt. Sünde, derethalben du zeitlichen und ewigen Strafen verfallen wirst, Sünde, von der nur Gott durch seinen Sohn dich erlösen kann in Ewigkeit. Und nicht du selbst! Die Umkehr von deinen Sündentaten kann allein Gottes Gnade wirken, aber du mußt mitwirken durch reuige Beichte und deinen Gehorsam in der Buße zur Vergebung durch Gott und die Kirche und zur neuen Mitteilung des Heiligen Geistes.

Sünde! Wie lernt ein Volk dies, was ihm fremd ist, ja seinem innersten Wesen widerstreitet und dem, wie es seit Menschengedenken sich selbst verstand?

Am Anfang schon steht der Protest. Ende des 4. Jahrhunderts, noch bevor Pelagius in Rom seinen ketzerischen Paulus-Kommentar schreibt, züngelt nördlich der Alpen bereits die Auflehnung empor und, durch das Strafgericht des großen Ambrosius weiter hochgeschürt, breitet sich das Feuer von Trier ausgehend im Nu über ganz Gallien aus. Die erste Ketzerei Europas gegen die Verachtung und »schmutzige Verdunkelung« von Sippe, Besitz und Ehre, ja der eigenen nun für sündig erklärten Seele! Sie führt zum ersten Schisma in der abendländischen Kirche, zum Abbruch der Kirchengemeinschaft zwichen Nord und Süd, zwischen dem streitbaren Bischof Britannius von Trier und dem mächtigen Metropoliten von Mailand. Und die feindselige Abneigung des Volkes, vor allem seiner Gebildeten und allen voran des Bischofs Ithacius gegen die »lichtscheuen Männer«, die um der Sündigkeit der Welt willen freiwillig elend seien und »die Gottheit sich am Schmutze weiden ließen«, wächst zur hellen Flamme, die in Bordeaux sogar Tote fordert. Sie erhält von der Turiner Synode 401 durch Androhung des Kirchenbanns an alle Bischöfe Galliens, sofern sie sich von dem Ketzer in Trier nicht lossagen, neuen Wind, der jedoch in dem germanischen Völkersturm der Goten nach Italien und Gallien hinein untergeht.

Als der Ire Columba, ein asketischer Pilger in den Fußstapfen Abrahams, um »fern der Heimat Gott Altäre zu bauen«, 584 seinen Fuß nach Gallien setzt, findet er in den sich Christen Nennenden *religionis virtus* gänzlich vernichtet. Obwohl der merowingische Klerus für sie indessen mit Eifer gewirkt hatte – »nur das Dogma war christlich geblieben, aber das Heilsmittel der Buße und die Liebe zur Abtötung wurden kaum oder nur bei wenigen gefunden«.[14]

Von neuem unermüdlich versuchen seine irischen Mönche, ihre irischen Bußbücher im Arm, den Samen der Bußwilligkeit in die fränkischen – aber auch in hessische, thüringische und bayrische – Herzen zu senken, bis Bo-

nifatius kommen und die Aussaat verwildert und verrottet finden wird. Wer seine Sünden der Tat und die heimlichen des Herzens bekennt und Buße tut – so lehren die irischen Missionare –, dem kann bei dem kommenden Weltgericht durch das teure Blut Christi Versöhnung und Erlösung werden – »doch nur die sind der Gnade würdig, die sich vor Gott als Elende bekennen, die sich des Heils aus eigenem Verdienst unwürdig fühlen und allein durch Gottes Barmherzigkeit aus allen Gefahren herausgerissen sein wollen.«[15] Aber Bonifatius' Enttäuschung ist nicht unbegründet. Während der Franke, mehr durch schriftliche Erlasse als durch die Predigt sich Christ zu nennen geneigt, sich daran gewöhnte, jede Urkunde mit seinem Namen und dem flotten Zusatz »peccator«, »Sünder«, zu zeichnen, läßt er sich seine »Liebe zur Abtötung« weiter nicht anmerken.

Um sich als Sünder, als elend und des Heils aus eigenem Verdienst unwürdig zu fühlen, bedurfte es einer seelischen Umformung, eines vollständig neuen Selbstverständnisses, der »Verbrennung« alles dessen, was ihm heilig gewesen war, einer Umwertung der Werte – und nicht nur der religiösen. Denn wenn Religion ein ganzheitlicher Bezug des Menschen ist, bedeutet sie hier in Europa Umwertung nahezu auch aller ethischen, sozialen und sonstigen menschlichen Werte, die sein Menschentum und seine Menschlichkeit bestimmt haben. Und das bedeutet zunächst ihre totale Abwertung, bedeutet die Verteufelung von Würde und Hochsinnigkeit, von Mut zum Bejahen und Bestehen des Lebens, von Kraft zu Bewährung und Selbstverwirklichung, von Selbstvertrauen und innerer Unabhängigkeit, von Wagemut und Selbstbeherrschung. Es bedeutet die Zerstörung von mehr als dem Hangen an ein paar struppigen »Götzen« und einigen »heidnischen Bräuchen«.

Daß dies alles möglich war und um welchen Preis, wie weit das neue Selbstverständnis gedeihen konnte, zeigen die wilden, leidenschaftlich sich überschlagenden Selbstanklagen eines zu Gott und dem Gottes-Täufer Johannes schreienden Mannes Heinrich, der um 1150 in den österreichischen Alpen lebte und allein in seiner »zu großen Schwachheit« und »Haltlosigkeit« der »Sünden bleiernes Gewicht« nicht mehr tragen konnte:

O weh, ich staubige Asche, ich flüchtige Spreu,
ich bin wie ein fauler Fisch von den Sünden bis auf die Gräten.
Ich bin ebenso stet wie vor der Windsbraut das Mehl
oder wie vor dem Eisen das Eierhäutchen.
Ich brüchige Ofenscherbe – was, wenn ich morgen sterbe?
Wem ich heute genehm, dem bin ich dann widerwärtig.
Ich stinkendes Aas, ich spreche wie der Rabe »cras, cras«,
das heißt »morgen, morgen! « – das will ich dann gern besorgen,
daß ich Gott recht tue. Wer gibt mir Zeit bis zur Frühe,
wenn ich es heute aufschübe? O weh, wie oft ich lüge
in dem, was ich Gott gelobe. Der Sünden madige Geschwüre,

die haben meine Seele verdorben und mich wie Lazarus getötet,
mein Gewissen verfault mir, wenn mich nicht aufrichtet der Gottes-Täufer
mein einziger Helfer, dein wunderbares Erbarmen
ohn all mein Streben. . .
Dann habe ich Unreiner, ich Gehässiger, ich Neidvoller,
ich Zorniger, ich Habgieriger, ich der Anreizer zum Bösen,
ich des Teufels Wucherer, ich aller Laster Heerhorn,
dann habe ich dich, Gottes Fahnenträger, erkorn.[16]

Was ist da geschehen? Vierhundert Jahre sind seit Bonifatius vergangen. Aus Germanen sind Christen geworden.

Aber stimmt das Bild in dieser lapidaren Zeichnung? Müssen wir nicht mit dem Religionswissenschaftler fragen, »inwieweit die spezifisch universal religiösen Zentralideen in die Tiefe des Volkes selbst eindrangen oder ob man sich hier stets mit der im Grunde immer identischen Volksreligion nun im christlichen Gewande begnügte und ob diese tragenden religiösen Grundideen der Universalreligion, wie sie sich an den Einzelnen wenden, auch nur vom Einzelnen ganz aufgenommen und verwirklicht wurden«?[17]

Mehrmals am Tage ruft die Glocke zum Gebet. Stündlich mahnt sie, Gottes Gebote zu halten. Sie läutet bei Gewitter und Tod, Feuer und Feind, zu Beichte und Gebet, zu Fasten und Feiern. War das Volk in allen seinen Gliedern über die Gewöhnung an kirchliche Ordnung und Zucht, über die formale Übernahme liturgischer Vokabeln, über die mehr und mehr zunehmende Sitte, durch Stiftungen an die Kirche sich der Sündenvergebung und des Heils der Seele zu versichern, hinaus vorerst überhaupt imstande, die fremden Ideen zu erfassen, geschweige denn sie innerlich zu verarbeiten und sich ihrer stellungnehmend bewußt zu werden? Waren es nicht nur die einzelnen, noch selbst unter der Menge der jetzt die Klöster füllenden Mönche, die in die ganz andersartige Gedankenwelt einzudringen in der Lage waren, um das Fremde in sich schöpferisch nachzubilden, sich anzueignen und von seinem Sinn getroffen zu werden, ja nach Konvertitenart leidenschaftlicher, glühender sich ihm zu ergeben, wobei in der ausdeutenden Anverwandlung dennoch immer wieder die eigene Handschrift sich bekundete?

Und hat nicht, auf das Ganze gesehen, das Übernommene seine besondere, individuelle Fassung und Prägung durch die eigentümliche Erlebnis- und Denkweise des jeweils »Bekehrten« empfangen, der ja nicht mechanisch auswirft, was man in den Automaten hineingesteckt hat? Mit dieser äußeren und inneren, formalen und inhaltlichen Verarbeitung, mit diesem »aneignenden Auslegen«, wie Karl Jasper[18] es nennt, entsprechend »der Vielfalt des Chiffrenlesens durch ursprünglich verschiedene Existenzen«, muß jede Mission wie jede Christianisierung rechnen und sie in Kauf nehmen. Ebenso wie auch der Buddhismus ein anderer ist in Japan und Indien, in China als

in Tibet, und wie denn Christianisierung in Europa – anders als in Nordafrika oder in Schwarzafrika, anders als in China oder Amerika, als in Indien oder der Ostkirche – die Europäisierung des Christentums zur Folge hat und noch innerhalb Europas ihre unterschiedlichen nationalen »Übersetzungen«.[19]

Die Tendenz der Anverwandlung des Christentums im Sinne des eigenen Geistes kann im Anfangsstadium noch bewußtes Mittel der Mission werden; unbewußt aber bleibt sie durch alle Jahrhunderte bestehen, bald mehr, bald weniger deutlich erkennbar, um sich je später desto unverhohlener durchzusetzen.

Anfangs noch versucht man,den bekehrten Laien die neue Religion in seiner eigenen Sprache ins Herz zu reden, in der Sprache, die er versteht, und in den heimischen Versen, die ihm ins Ohr gehen, mit den ihm vertrauten Gestalten und Bildern seiner Welt, in der er zu Hause ist. Der *Heliand*, Auftrag Kaiser Ludwigs des Frommen zur inneren Mission, der, angelsächsisches Vorbild aufnehmend, Leben und Leiden des Gottessohns als das Leben eines germanischen Fürsten erzählt, ist solch ein Versuch; umgekehrt das *Ludwigs-Lied* ein christlich gewandetes Fürstenpreislied, das heißer Kampf nicht als Leid, sondern als Wonne durchbebt und mit ihm sich vermißt, »in Heldenkraft Gottes Willen zu tun«; und wiederum das Epos vom *Muspilli*, das am Weltende nach germanischem Brauch einen Zweikampf um die Seelen austragen läßt vor den Heeren von Himmelsgestirnen und dem Höllengrund.

Aber man geht weiter. Auch unverkleidet versucht man, die biblische Geschichte in der Weise der Angelsachsen, die in dieser Zeit die kulturelle und so auch die literarische Führung haben, dem Festlandgermanen vertraut zu machen. So in der altsächsischen Genesis, die den Hörern mit der Sündenfallgeschichte den neuen Geist der Sünde und des Dualismus nahebringen will. Dort verflucht Gott Eva, das Weib von »schimpflicher Gesinnung«, härter noch als in der Bibel mit den quälenden Worten, die den europäischen Frauen ihr Schicksal für ein Jahrtausend der Erniedrigung[20] ansagten:

Gehe fort von der Freude!
Du sollst in deines Ehemannes Gewalt sein!
Von der Furcht vor deinem Gatten hart geängstigt,
Sollst du in Niedrigkeit deiner Taten Verirrung büßen,
Des Todes harren
Und unter Wehruf und Heulen zur Welt gebären
Unter großem Schmerze Söhne und Töchter.

Und zu Adam spricht der Herr:

Dir ist Scheidung bestimmt Leibes und der Seele
Für das, was du durch leidiges Verbrechen anstiftest... [21]

Im elsässichen Kloster Weißenburg deutet der Mönch Otfried aus der Natur des Esels, auf dem der Herr in Jerusalem einzieht, dem Menschen sein Wesen, wie er es als Mönch jetzt versteht:

Was das Tier bedeutet . . .
Dieses selbe Tier sind wir, erkenne es an dir selber
Wegen der Dummheit sind wir es bestimmt!
Esel, das wissen wir, das ist ein sehr dummes Tier,
Ich scheue mich nicht vor diesen Worten: Es ist sehr geil.
Es kann fürwahr auch schwere Bürden tragen,
Kann Schaden sehr erleiden, kann ihn nicht vermeiden.
Wir waren stets verloren und mit Sünden beladen,
Trugen nach unserem Verdienst die unermeßliche Bürde.
Auch waren wir gefesselt, mit Leid umfangen,
Mit Übel gebunden, konnten nicht Herr über uns sein.
Wir waren untauglich und überaus töricht
Wie die, die Gott nicht erkennen und sich ihm auch nicht nahen.
Wir waren mit Abgöttern schrecklich verhurt,
Mit mannigfacher Missetat.[22]

Da plötzlich versanden die Quellen. Das volkssprachige literarische Wort verstummt, das sich missionierend an den Laien gewandt hat, versiegt für eineinhalb Jahrhunderte völlig, kaum daß es, noch jung, so sprach- und bildgewaltig begonnen hat. Hat das Verständnis versagt? Hat die Aufnahmebereitschaft gefehlt, die Aufnahmefähigkeit für solche ungewohnten, bestürzenden Vorstellungen nicht gereicht, die der Kleriker ihm vor Augen gestellt hatte?

Ein langes Schweigen scheint sich auszubreiten, in dem nur der Geistliche spricht. Er aber spricht lateinisch, ein barbarisches, formelhaft wucherndes Latein. Im Gottesdienst mit seinem lateinischen Ritual von Messe und Predigt und in Dichtung und Gelehrsamkeit, die ohne Empfänger, ohne Publikum wie unwirklich im Raume stehenbleibt. Sein abgestorbenes Latein schließt die Laien aus und unterbindet ihr Miterleben und inneres Teilnehmen am sakralen Geschehen, verhindert ihr Verstehen der fremden Begriffswelt, ihr Mitdenken.

Das bedeutet nicht, daß das Volk unfähig zum Denken gewesen sei, ohne Bildung und geistige Kultur. Seine eigene Bildungswelt ist nicht literarisch fixiert, doch sie lebt im mündlichen Austausch und mündlicher Überlieferung. Hätte ohne ihr Vorhandensein Jahrhunderte später ein *Nibelungen*-Epos, ein *Sachsenspiegel* entstehen, in England Verfassung und Rechtsprechung sich unkodifiziert bewahren können? Zwei Kreise stehen nebeneinander, und sie überschneiden sich kaum noch. Der notwendig einseitige Aspekt des Historikers auf den Bildungsstand dieser Zeit täuscht. Aber er unterstreicht nur

die Kluft, die sich mit dem Vorsprechen der Taufformel aufgetan hat in der Trennung von Inhaber und Empfänger der »Wahrheit«, vor Geistlichem und Laien.

Und die Kluft wächst. In den Klöstern, in denen die neue Lehre und lateinisch patristische Bildung ihre Heimstätte haben, ist man ganz unter sich, ganz volksfern. Hier die hauchdünne Intellektuellenschicht, dort das gesamte lebende, liebende, werkende, pünktlich betende und unbetroffen seiner Wege gehende Volk aus Adel und Bauern, Freien und Hintersassen.

Ein Lebensweg aus dieser Zeit erscheint wie ein Symbol. Der Lebensweg eines Sohnes des eben getauften Sachsenvolkes, der, beiden Schichten angehörend, die tragische Entfernung zwischen ihnen aufs schmerzhafteste durchkosten mußte, der in sich die Zerreißprobe auszuhalten hatte und der in dieser leidvollen Spannung zwischen beiden – zwischen sächsischer Herkunft und christlichem Mönchstum – einer der reifsten, seiner Zeit vorauseilenden Dichter, einer der gelehrtesten Köpfe und unter Traditionsverbissenen neben dem Schotten Eriugena selbständigste und nach ihm bedeutendste Theologe seines Jahrhunderts wurde – und zum Rebell.

Als einer der ganz wenigen und der frühesten, der sich von dem neuen Glauben in der Tiefe ergreifen ließ, aber auch ihn zu ergreifen fähig war in einer so eigenwilligen, über das kirchlich zulässige Maß hinausstrebenden Gestalt, daß die Kirche sein alles verschlingendes Gotteserlebnis nicht zu dulden entschlossen war, so steht der Sachse Gottschalk im Anfang des europäischen Christentumsverständnisses, in dem er mit dem leidenschaftlichen Ernst, der unverbrauchten Kraft des Anfangs das unbeweglich Scheinende, Unbezwingbare zum Dom türmt, mit Energien, die keine Autoritäten über dem eigenen Gewissen anerkennen. Und darum, obwohl er die namhaftesten Gelehrten seiner Zeit überragte, ist er der Nachwelt nahezu unbekannt geblieben.

Zweiunddreißig Jahre sind vergangen, seit bei Verden das Volk der Sachsen seine blutige Lektion in der Unterwerfung unter das fränkische Reich und seine römisch-christliche Staatsreligion empfangen hat. Ein Volk, fester gefügt als die anderen germanischen Völker in seiner verfassungsmäßig niedergelegten ständischen Ordnung, seiner kultisch-staatlichen Tradition und seiner lebendigen religiösen Bindung, das daher hartnäckiger und verzweifelter als alle anderen seinen Glauben verteidigt hatte. Die unangreifbare staatliche und religiöse Geschlossenheit des sächsischen Adelsreiches in seinem Kernland hatte schon dem stammesverwandten Bonifatius einen unerklärlichen, geradezu abergläubischen Respekt eingeflößt, so daß er immer ängstlich vermieden hatte, es mit ihnen zu tun zu bekommen und, obwohl der Papst ihn bereits als Legaten angekündigt hatte, nie versucht hat, sie zu missionieren, sondern stets einen großen Bogen um ihr Gebiet geschlagen, ja

nachdrücklich Wert darauf gelegt hat, das neu zu gründende Kloster Fulda weit genug »von den Grenzen der wilden Sachsen« entfernt anzulegen.

Ein kleiner Teil der sächsischen Adligen freilich hatte sich um politischer Gründe willen dem Frankenkönig Karl verständigungsbereiter gezeigt, bevor es zum Äußersten kam. Wie ja im Unterschied zum Mittelmerraum, wo zuerst die Ärmsten und Elendesten dem Christentum zuliefen, im Norden spontaner Religionswechsel gerade von oben, von den Chlodwigs und Olafs, von den Führungskräften ausging und weniger aus Überzeugung als aus politischen Motiven, wogegen der Übertritt der Geführten Sache des Gefolgschaftsverhältnisses in Nachfolge oder Widerstand war. Weshalb solche blinden Glaubensübernahmen im Zeichen der Politik oder der Treuebindung eben erst sehr viel später das Bewußtsein zu beschäftigen pflegen.

Ein sächsischer Adliger war auch sein Vater und im Jahre 804, als Gottschalk geboren wird, dem Jahr der endgültigen Bezwingung seines Volkes, bereits mit dem Grafenamt betraut. Noch zu Lebzeiten Kaiser Karls des Großen, also vor seinem zehnten Lebensjahr, wird Gottschalk dem Kloster Fulda zur Ausbildung übergeben. Durch den frühen Tod seines Vaters, des Grafen Bern, wird er der Erbe beträchtlichen Landbesitzes, eine verlockende Einnahmequelle für das Kloster und den um seinen Ausbau bemühten Abt, der den Unmündigen zwingt, Mönch zu werden; denn nach der Regel des Benediktus fällt damit das Vermögen des begüterten Grafensohnes dem Kloster zu. Zur weiteren Vervollständigung seiner Studien, des bei ihm auf äußerst fruchtbaren Boden gefallenen Samens der Gelehrsamkeit, schickt man den hervorragend begabten Jüngling in die Schule des Klosters Reichenau. Hier entsteht, diktiert von seinem Heimweh, das erste uns erhaltene Lied, ein zauberkaft zarter, innig beseelter Gesang an das »Göttliche Kind« in schon meisterlich geformten rhythmischen Strophen, das die große Begabung spüren läßt. Als Dreiundzwanzigjähriger kehrt er mit dem ihm für sein ganzes stürmisch bewegtes Leben ergebenen Freunde Walafrid Strabo nach Fulda zurück, und hier bricht der seit Jahren in ihm schwelende Konflikt offen aus. Inzwischen ist Hrabanus Maurus Abt des Klosters geworden. Der zur Mündigkeit herangewachsene Gottschalk aber, der keine Berufung zum Mönch in sich fühlt, fordert, vom unbändigen Freiheitsdrang des Sachsen erfüllt, seine Freilassung und die Herausgabe seines ererbten Besitzes. Doch der Abt verweigert ihm beides. Mit Gewalt hält er den Widerstrebenden im Kloster fest. Aber zwingen läßt sich der Grafensohn nicht. Er kämpft. Für das »Gesetz seiner Freiheit« wagt er das Unerhörte: Der sächsische Mönch klagt beim Erzbischof von Mainz den Abt von Fulda der Freiheits- und Vermögensberaubung an.

In der St.-Albankirche in Mainz sind im Juni 828 auf kaiserlichen Befehl fünf Erzbischöfe, vierundzwanzig Bischöfe, vier Chorbischöfe und sechs Äbte zur Synode zusammengetreten. Hier erhebt die ungeheuerliche Anklage

gegen seinen Abt Hrabanus Maurus der Mönch »Gottschalk, des sächsischen Grafen Bern Sohn, behauptend, er habe ihm gegen seinen Willen die Tonsur geschnitten, mit Gewalt sei er von ihm ergriffen und an das mönchische Leben gefesselt worden«.[23]

»Der Sohn eines Freien«, so erklärt Gottschalk unbeirrt der hohen Versammlung, »darf nicht zum Sklaven gemacht und nicht zum *servitium dei* des Mönchslebens gezwungen werden. Wohl schuldet die ganze Menschheit Gott ihren Dienst, doch nicht nach Mönchsregel und Klosterdisziplin. Der Mensch kann auch ohne Mönchsgelübde sein Heil finden. Mönch werden heißt Sklave werden.«[24] Unter Berufung auf das sächsische Stammesrecht und das Reich Karls des Großen wehrt er sich mit aller Leidenschaft gegen den dreifachen Rechtsbruch der gewaltsamen Vermönchung, der Vermögensberaubung und des Freiheitsentzuges, mit dem das Kloster Fulda ihn, den freien Sachsen, versklavt habe.

»Nach gebührender Erörterung des göttlichen und menschlichen Rechts« erkennt die Synode auf Freilassung des Beschwerdeführers, jedoch unter Verweigerung seines Erbes. Da sowohl Gottschalk Einspruch erhebt gegen das ihm an seinem Eigentum geschehene Unrecht, als auch Hrabanus, der durch diesen Spruch das gesamte Mönchswesen wanken sieht, »wegen des geflohenen sächsischen Mönches« neue Verhandlung fordert, gelangt die Sache im August 830 in Worms vor die unter Vorsitz Kaiser Ludwigs des Frommen zusammentretende Versammlung, über deren Urteil die Quellen schweigen.

Und unsere Quellen verschweigen, was der seit den Mainzer Tagen wieder »in die väterliche Freiheit« Entlassene unternommen, geplant, erlebt hat – bis zu jenem Tag, an dem wir ihn, Jahre später, wieder in einer Klosterzelle, wieder als Mönch treffen, in Orbais in Westfranken. Einen gänzlich Verwandelten, der nichts mehr von seiner Auflehnung, nichts mehr von unerträglicher Versklavung des *servitium dei* weiß. Der freiwillig die Freiheit wieder von sich geworfen hat, um die er vor höchsten Würdenträgern von Kirche und Reich wie ein Bär gekämpft hat. Warum? Wer sagt uns, wie solcher Sinneswandel möglich ist?

Aus seinen großen Hymnen, die von nun an reichlicher fließen, sehen wir sein vollständig verändertes, »von Tränen und Furcht« gezeichnetes Gesicht, einen Menschen, »gebrochen von der Last unendlicher Sünden«, hören wir einen »weinenden Knecht« aus der »tiefen Finsternis des höllischen Abgrunds« um Erbarmen schreien. Was ist ihm in der Freiheit widerfahren? Wir wissen es nicht. Wir hören nur die heftigen Selbstanklagen, die er seinen Hymnen an die dreieinige Gottheit anvertraut. »Seit Du befohlen, daß ich werde geboren in diese Welt, hab ich vor allem geliebt, mich am Nichtigen zu ergötzen.« Indem er das Kloster verließ, »habe ich Dich ständig verlassen, bin weit abgeirrt«. Wo ist noch die stolze Überzeugung, auch ohne

Klostergelübde könne der Mensch sein Heil finden und Gott dienen? »Diese Welt« vor der Pforte des Klosters aber ist unheilig für den, der die Stimmen seines Beichtigers, seines Abtes, seines Gottes im Ohr hat. Das angestammte Leben und alles, was er freudig und gierig ergreift mit der gleichen Leidenschaft, mit der er das Leben zu packen pflegt, ist »nichtig« und »sündumnachtet« für den, dem ständig der innere Mönch über die Schulter blickt. Zwanzig Jahre im Kloster sind zwanzig eindrucksfähigste, bildsamste Jahre strenger Erziehung, nachhaltiger, ein Leben bestimmender seelischer Prägung und Formung der Persönlichkeit, die unwillkürlich und unbewußt selbst in dem rebellierenden Geist nie mehr verwischbare Spuren hinterlassen.

O Gott, erbarm Dich Deines elenden Knechts! Die Gebote, die Du mich gelehrt, o weh! hab ich nicht geachtet, ich bekenn es mit trauriger Stimme, ich hab arg gefehlt. Das holdliebe Gesetz, das Du gegeben, hab ich nun sehr vernachlässigt, und all jenes, was Du verboten, dem ging ich nach voller Gier. Alles Gute unterließ ich zu tun – vergnüglichen Sinnes, statt dessen tat ich Dir Böses, mit glühender Brust. Meine Wünsche habe ich nicht fahren lassen, sondern mich ihnen überlassen, mich umwunden mit der Fessel jeglicher Sünde. Deinen Zorn hab ich durch häufige Sünde geweckt, und so hab ich Dir mißfallen durch ach so großes Ärgernis. Weh, was wird aus mir Elendem![25]

Für ihn, den Christen, ist in dem Leben seiner Verwandten alles mit Marken versehen, mit Marken des Bösen, des Nichtigen, des Verderbten, der Sünde. Alles, was hier gilt, bewundert, geliebt wird, trägt – von Fulda her gesehen – einen Makel. In seiner Freiheit tut sich Gottschalk der ganze Widerspruch zwischen diesem Leben und den Geboten Gottes und seines Abtes auf. Hier wird die unüberbrückbare Kluft zwischen Kloster und Welt in der Tiefe der eigenen Existenz erfahren und zum inneren Bruch der Persönlichkeit. Jetzt erst stößt sein Gewissen sein Sündigkeitsbewußtsein hervor, wiederum in solcher ungestümen Unbedingtheit und Leidenschaft, daß es für ihn nur einen Weg gibt: »gebrochen von unendlicher Sünden Last« Gott zu dienen in Christus –

Daß nicht mehr dränge ungeahntes Verderben,
Sondern ich vielmehr verdiene, zu sein Dein Genoß,
Daß mir geschenkt werde die liebenswerte Ruh,
Welche erwerben Deine Edelen!
Streck aus Deine Rechte,
Richte auf den Knappen,
Nimm ab, so flehe ich,
Die große Schuld!
Bring Du wieder in Ordnung
Das übel genutzte Leben.
Heb auf die Beschämung,

Laß weichen die Schamröte,
Vertreibe die Furcht
Und gieß aus den Glanz.
Und reiß aus dem Herzen
Die Unbeugsamkeit.

Diese Unbeugsamkeit gerade, dieser sächsische Trotz läßt ihn zum Ketzer werden! Weil er den geraden, unmittelbaren Weg zu Gott gehen will ohne Mittler und Sakrament, weil er Gottes Willen bejahend auf sich nimmt, eines ebenso unbeugsamen, »unveränderlichen« Gottes, dessen Vorher*wissen* von Erlösung oder Strafe der »nach eigenem Willen« sich ihr Leben schaffenden, freien und unverantwortlichen Menschen ebenso unwiderruflich und unumstößlich notwendig am Ende der Geschichte eintreten wird – denn sonst müßte Gott sich ja wandeln!

Man hat in diesem unbedingten Jasagen zum Willen Gottes ein Fortwirken des germanischen Schicksalsglaubens sehen wollen; man hat auf der anderen Seite diese Annahme aufs schroffste bekämpft. Natürlich wäre es töricht, bei dem von Kindheit an in christlichem Sinne Erzogenen ein Festhalten an germanischer Religion zu vermuten. Daß aber ein »unbewußtes Weiterwirken spezifisch germanischer Denk- und Erlebnisweisen« vorliegt, nämlich: das Leben, in welcher Gestalt auch immer, selbst in seiner furchtbarsten, zu bejahen und anzunehmen, statt sich ihm zu entwinden, trotzig zu entlaufen oder sich unter ihm zu ducken, ist zweifellos. Daß hier diese germanische Bereitschaft sich unter dem Eindruck der klösterlich-christlichen Erziehung zu einem Bündnis mit Augustin gestaltet, ist eins der Paradoxa, die die seltsame Ehe zwischen Christentum und Germanentum hervorgebracht hat. In seiner Bereitschaft, Gottes Willen auf sich zu nehmen, gerät der inzwischen zum Priester Geweihte jetzt direkt in die Nähe der augustinischen Prädestinationslehre, die ihn zur Inkonsequenz der Lehre von der alleinigen unausweichlichen Freiheit jedes Menschen zum Bösen verleitet, von der nur die Erwählten, für die allein Christus sein heiliges Blut vergossen habe, durch seine Gnade geheilt werden.

Sollen wir sein Schicksal weitererzählen? Es gehört nicht hierher. Gottschalk steht durch sein selbständiges Denken, durch zu stürmische und eigenwillige Aneignung und Überspitzung der kirchlichen Lehre und seine Anknüpfung an Augustin eher in der Reihe der reformatorischen Ketzer, der seine liberaleren Gegner ehrlich für Abtrünnige hielt. Ja, es ist die Frage erwogen worden, ob man nicht nur falsche Auslegung ihn zum Häretiker gestempelt habe. Doch wie sein Lebenslauf sinnbildlich war für die tragischen Folgen der Überschneidung der beiden noch gänzlich getrennten Kreise in einem Menschen, so zeigt zum erstenmal auf europäischem Boden sein Ende, was den erwartet, der der Kirche ins Gehege läuft.

Vor seinen Oberen, Hrabanus Maurus, jetzt Erzbischof von Mainz seinem erbitterten Feind, und Erzbischof Hinkmar von Reims, die in der Prädestinationslehre einen freieren Standpunkt einnahmen und obwohl eine starke Partei und Anhängerschaft in der westfränkischen Kirche sich offen auf Gottschalks Seite stellte, obwohl er dank seiner größeren Gelehrsamkeit besser zu argumentieren wußte als seine Ankläger, unterlag er und wurde auf zwei Synoden in Mainz und in Quierzy als Ketzer verurteilt zu Geißelung, Ausstoßung aus dem Priesterstand, zu ewigem Schweigen und ewiger Kerkerhaft. Diese Geißelung wurde von den anwesenden Bischöfen und Äbten sofort vollzogen in einer bis dahin beispiellosen Form, von der Remigius, Erzbischof von Lyon, noch Jahre danach nur in heller Empörung sprechen kann. »Wegen der Verurteilung Gottschalks waren alle nicht nur sehr betrübt, sondern geradezu entsetzt. Denn in einem so unerhörten Beispiel von Gottlosigkeit und Grausamkeit wurde jener Unglückliche mit Geißeln und Faustschlägen zu Boden gehauen, bis er, halbtot, gezwungen wurde, in ein vor seinen Augen entfachtes Feuer das Buch, in welchem er Sätze aus der Heiligen Schrift und den heiligen Vätern sich zusammengestellt hatte, die er auf dem Konzil vortragen wollte, mit eigenen Händen in die Flammen zu werfen und im Feuer völlig zu verbrennen.«

Währenddessen verschmachtet der Grafensohn Gottschalk längst in seinem feuchten Verlies, wo er – anfangs noch mit seinem feurigen, immer tätigen Geist durch Briefe und Abhandlungen über die Mauern hinaus das geistige Leben für einige Jahrzehnte in Bewegung haltend und ihm seinen Stempel aufdrückend, aber bald mit ewigem Schweigen bestraft – in beispielloser Standhaftigkeit fast zwanzig Jahre völliger Einsamkeit aushält, ohne jemals dem Angebot der Hafterleichterung und des Widerrufs seiner Glaubensüberzeugung nachzugeben, sondern – wie er von sich selbst sagte – » sicher, trotzig und aufrecht der Wahrheit in Treue zu glauben, sie tapfer festzuhalten und sie geduldig zu verteidigen«, bis am 30. Oktober 896 sein tragisches Leben endet.

Zweifellos mußte das stolze Erblühen eines so regen Geisteslebens die Vorstellung von der »einen großen christlichen Gemeinschaft und Kultureinheit«[26] aufs glücklichste nähren! Aber ist das nicht eine Illusion? Blendet nicht das überraschend blinkende Licht dieser Klostergelehrsamkeit, einer ausschließlich theologischen, ausschließlich lateinsprachigen, noch ganz unselbständigen und nur zu sich selbst und mit sich selbst sprechenden, die mit dem karolingischen Zeitalter wieder erlosch, den Blick des Historikers auf den klaffenden Spalt zwischen der verschwindend kleinen Zahl von vorwiegend ausländischen und wenigen einheimischen Klerikern und einer ganzen Welt für sich neben ihr, die beide aus ganz verschiedenem Gesetz und Geist lebten und bewegt wurden? Gewiß, für den, der die spiegelnde

Oberfläche oder besser: die einzelnen sie überragenden Wipfel sieht, mag es scheinen, als habe, was mit der Bekehrung in den großen See Europa gegossen sei, sich inzwischen gesetzt, als seien die wichtigsten neuen Glaubensartikel allgemeiner Besitz, die schweren religiösen Probleme bereits heilsam beigelegt, gelöst. Aber täuscht der sichtbare Ausschnitt nicht darüber hinweg, daß die Menschen ja an den Problemen vorbeilebten, ja sich ihrer »noch gar nicht bewußt geworden«[27] waren? Daß die große Auseinandersetzung noch bevorstand?

Eine neue Woge der Missionierung mußte über Europa hingehen, um seine Menschen zu Christen zu machen, sie von der bloßen Annahme und gehorsamen Befolgung kirchlichen Rituals zur inneren Aneignung des christlichen Glaubens zu führen.

Diese neue Woge ging aus dem Kloster Cluny in Südburgund hervor, aus der legitimen Absicht, das westfränkische Mönchtum zu reformieren, und wuchs sich aus zu einer alles überflutenden religiösen Bewegung. Sie sollte das Abendland prägen wie vor ihr keine andere. Im Burgundischen hatte der irische Asket Columba einst wandernd und predigend die Abtötung des Fleisches, die körperliche Austreibung der Vernunft und die Knechtung des menschlichen Willens gelehrt. Sein Geist lebt in Odo von Cluny wieder auf und verbündet sich in ihm mit dem Gregors des Großen, dessen Sittenlehre, gipfelnd in den Zielen von Himmel und Hölle, der burgundische Abt jetzt mit seiner »Kleinen Blütenlese aus dem überreichen Garten gregorianischer Weisheit« über die seit Bonifatius noch immer recht »steinige und unfruchtbare« Wildnis ausstreut.

Auf fünffache Weise war Gregor I. für die kirchliche Entwicklung bedeutsam geworden: Er hatte die Ewige Stadt zum Zentrum der Welt gemacht, die dogmatisch-rituelle Ausbildung zum Abschluß geführt, die Herrschaft Augustins in der Kirche befestigt, das erste Bündnis zwischen Papsttum und Mönchtum geschlossen und mit ihm die römisch-katholische Germanen-Mission geschaffen. Und schließlich hatte er, dem Dämonenwesen und dem Reliquien- und Wunderglauben zugeneigt, zu dem Höllenglauben, in dem der hurritische Gerichtsgedanke aus Parsismus und Judentum in das Christentum gelangt war, auch den Glauben an das Fegefeuer, den die Kirchenväter und Augustin an derselben Quelle geschöpft hatten, in die christliche Straf- und Sühnetheologie eingebaut.

Von solchen Quellen gespeist, entfaltete die neue Bewegung eine Stoßkraft und einen Tiefgang sondergleichen, eine die Seelen aufwühlende, die Leben durchrüttelnde und umwälzende Gewalt. Und sie besaß alles, was zum Sieg führen mußte: ein fest umrissenes, streng forderndes Ideal, die Waffen, es durchzusetzen, die geschulten, ausschließlich in ihrem Dienst stehenden fanatischen Ordensgemeinschaften, die jetzt überall hervorwuchsen.

Und wie diese neue Woge der Christianisierung hervorging aus einem Kloster, so war das Ideal, in der sich jetzt die reinste Form des Christseins darzustellen hatte, das mönchische: dem Wandel des Herrn folgen auf dem Wege der Entsagung, des Gehorsams, der Keuschheit – aber der Weg der Entsagung war der erste unter ihnen. Askese! Das heißt: verzichten, um zu gewinnen, sich in Qual und Schmerzen selbst erniedrigen, um erhöht zu werden, das Böse in Leib und Begierlichkeit fliehen, um zum Guten, zu Gott zu gelangen, der Sünde und der Welt absterben, um das ewige Leben zu erwerben.

Denn was ist das Leben anderes als »ein Dampf, der eine kleine Zeit währt«, als ein Durchgang zum Jenseits, Vorstufe für die Ewigkeit, ein Jammertal, das, in Demut zu erdulden, Gott wohlgefällt, weil je schwächer, je leidender, je gedemütigter es ist, um so gewisser auch ist Seine Gnade und Erlösung, nach dem Wort des Jakobus: »Seid elend und traget Leid und weinet; euer Lachen verkehre sich in Weinen und eure Freude in Traurigkeit. Demütigt euch vor Gott, und er wird euch erhöhen« (4, 9–10).

Denn was ist der Mensch anders als Lehm und »fauliges Fleisch«, dessen »Sünden madige Geschwüre« seine Seele verderben, sein Gewissen »verfaulen«, wenn er nicht sein Fleisch abtötet, sich von der Welt und ihren Verführungen abwendet und in Reue und Buße zu Gott bekehrt! »Denn was« – so klagt schon Bonifatius – »sind in dieser Fährlichkeit die leiblichen Augen anderes als wahre Fenster der Sünden, durch die wir auf die Sünder und die Sünde schauen, und was schlimmer ist, durch Gedanken und Begierden selbst das Böse zu uns heranziehen.« Das Böse, das sich in der Frau verkörpert, der Evastochter, die noch stets den Mann um das Heil seiner Seele bringt. Die Frau ist zum Symbol der Welt geworden[28], wie der Mönch sie sieht,

von Antlitz und Gestalt so schön,
daß man nie etwas Schöners gesehen –
doch wenn sie den Rücken kehrt,
der war an allen Enden gar
bestecket und behangen
mit Würmern und mit Schlangen,
mit Kröten und mit Nattern.
Ihr Leib war voller Blattern
und mächt'gen Eiterbeulen,
Fliegen und Ameisen
unglaublich viel drin saßen.
Ihr Fleisch die Maden aßen
bis auf das Gebeine.
Sie war so sehr unreine,
daß von dem schwachen Leib her schwang
ein so ekliger Gestank,
den niemand konnt erleiden.[29]

»Wollt ihr die Seele bewahren, lasset die Welt fahren!« ergeht der Ruf von allen Kanzeln: »Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. Denn alles, was in der Welt ist, nämlich des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt« (1. Joh. 2, 15–16).

In Tausenden von Kirchen Europas spricht nach der Messe der Priester der Gemeinde das Sündenbekenntnis vor, das sie die »offene Schuld« nennen, und das Sündenregister wird immer länger. In abertausend Beichtstühlen fordert der Beichtiger, neben sich das Verzeichnis der Sünden und Sündenstrafen noch aus den alten irischen und angelsächsischen *libri poenitentialis*, vom sündigen Ritter wie von der bußfertigen Magd das reuige Eingeständnis: Denn wer nicht will, daß alle am Jüngsten Tage seine Schande sehen – so rät der Dichter des *Hamburger Jüngsten Gerichts* –,

der habe jetzt Reue und beichte.
Was wir jetzt nicht beichten,
das wird dann alle Welt sehen.
O weh über die Schande und das Leid,
das viele dann nicht nur einmal erleiden sollen!
Die sich jetzt schämen, ihre Sünde zu beichten,
wie werden die schreien,
wenn Gott und die Heiligen beginnen zu speien
gegen den Stank ihrer Unreinigkeit:
Dann wünschten sie ihre Sünden gebeichtet zu haben.[30]

Und die Welt schwelgt in Selbstanklage und Sündenbekenntnis.

Wie ein Netz überzieht das unübersehbare Heer seelsorgerischer Bettelmönche und redegewaltiger Wanderprediger den Kontinent, die dem herbeiströmenden Volk die Seelen aufwühlen, die Gewissen aufschrecken, dem Volk, das immer noch »diese jammervolle Welt liebt«, die »euch noch so liebenswert dünkt« – wie sich Noker von Zweifalten in ›Memento mori‹ beschwert –, weil sie es euch »so wunderlieb macht, daß ihr von ihr nicht loskommen könnt«, so daß sie verlieren Seele und Leib. Ihnen allen gegenüber, welche die Argheit »der so üblen Welt« und ihren verabscheuungswürdigen, hassenswerten Charakter nicht erkennen wollen, bedarf es der »Waffen unseres Kriegertums, die nicht fleischlich sind, sondern mächtig in Gott zum Niederreißen der Festen, indem wir die Anschläge und jeglichen Hochmut, der sich wider die Erkenntnis Gottes erhebt, zunichte machen und alles Sinnen gefangennehmen und zum Gehorsam gegen Christus bringen«.

Diese Waffe heißt Angst. Angst vor dem Teufel, dem Anti-Christ, dem unheimlichen Herrn »dieser Welt«, denn »wer Sünden tut, der ist vom Teufel« (1. Joh. 3, 8)! Angst vor dem Tod, der dem Germanen bisher nichts Schreckvolles gewesen war und der jetzt Strafe Gottes wird und der »Sünde

Sold« und in den gellenden Warnungen des »Memento mori« zugleich grausigste Schreckung und Drohung! Angst vor Gott, der die Sünden »rächt«, der richtet und verdammt! Angst vor der Hölle und ihren Qualen, deren Greuel und Grausamkeiten, in grellsten Tönen gemalt, den schaudernden Hörern in diesen nicht weniger als 750 Strophen eines Franziskaner-Mönches in die Ohren gellten:

Höret all des Jammers Klage,
Die anhebet an dem Tage,
Da die Sünder auferstehn
Und vor ihren Schöpfer gehn.
Das wird ein jammervoller Tag,
Da niemand sich verbergen mag . . .
Den Sündern nahet Gottes Zorn . . .
Die hören alle das Heerhorn
Und müssen von der Stimme aufstehn
Und vor ihren Richter gehn.
Die Stimme wird so sprechen:
»Gott will sich heute rächen.
Steht auf, ihr Toten, geht vor Gott!«
Da ist nicht Freude und nicht Spott,
Da ist nichts als ein Weinen,
Ein Heulen und ein Greinen,
Händeringen und bittere Klage
Hört man dort an jenem Tage . . .
Sie sprechen: »O weh, Berg und Tal,
Verberget uns, tut einen Fall,
Fallt auf uns hernieder,
Daß wir nie kommen wieder,
Noch daß wir heute sehen Christ,
Der ein sehr zorniger Richter ist!«
O weh, wer soll da nicht verzagen?
Die arme Seele muß sehr klagen
Und soll zu ihrem Leibe so
Sprechen: »Leib, nun sei unfroh,
Du schandvoller Leib, du unreines Aas,
Du faules Fleisch, unselig Vielfraß,
Du Würmerspeise, du Schmutzessack,
Verfluchet seien Nacht und Tag,
Da ich zu dir je ward gesandt,
Daß ich dich nichts als sündig fand! . . .
O Welt, daß ich je fleißig dir
gedienet hab! Wer hilft nun mir?

Verworfener Leib, elender Gaul,
Du stinkest noch, du bist faul! . . .
Nun mußt du sein des Teufels Gast,
Nun drücket dich der Sünden Last.

Von seinem Thron wird der zornig richtende Herr sprechen:

»Geht hin, verfluchte Leibe,
Von mir ich euch vertreibe
In das Feuer, das bereitet ist
Den Teufeln, wo keine Rettung ist!
Elender Sünder, geh von mir,
Trost und Gnade versag ich dir! . . .«
Wir müssen hin zur Hölle fahren
Mit all den teufelischen Scharen,
Die Schlangen sollen uns essen,
Wir müssen Kröten fressen,
Drachengalle ist unser Trank,
Des Feuers Rauch, der Hölle Stank.
Die Würmer solln unser Bette sein,
Viel Lärm ist dort und Eiterwein,
Da sind Weh und Schmerzen viel,
Schreien, Heulen ohne Ziel... [31]

Dies sind nicht mehr die Worte und Gesinnungen einzelner. Und sie bleiben nicht mehr im luftleeren Raum, sie finden ihr Publikum, ein erschrecktes, von Angst und Grauen geschütteltes. Eine leidenschaftliche Frömmigkeit der Bußwilligkeit und Weltentsagung reißt die Blicke empor zum Himmel. Überall dort, wo Abwendung von der sündigen Welt und Zuwendung zu Christus und seinem mystischen Leibe, der Kirche, von innen her gelebt wird, dort ist der europäische Mensch Christ geworden, der sich jetzt zwischen Gott und Teufel, Heil und Sünde, Himmel und Hölle gestellt weiß. Das Wort, mit dem Gott in der sächsischen Sündenfallgeschichte den Menschen aus dem Paradies wies, hat sich an den gläubigen Christen des 11. und 12. Jahrhunderts erfüllt:

Du sollst ein ander Land suchen, einen wonnelosen Aufenthalt,
In Verbannung gehen, ein nackter Bettler,
Des Paradieses und der Herrlichkeit beraubt.
Dir ist Scheidung bestimmt des Leibes und der Seele. . .[32]

Der Dualismus ist vollkommen. Nicht mehr an der Oberfläche, schärfer denn je aufgerissen bis in die tiefste Tiefe des Seins, klafft der alles trennende, alles verfeindende Zwiespalt vom diesseitigen Königreich des Todes und dem jenseitigen Reich des Lebens.

In der Predigt, die jetzt den Menschen gehalten wird, ist kein Erbarmen, keine Liebe, kein Trost, nur eiskaltes Entweder-Oder, gnadenloses »Gehe von mir, Trost versag ich dir!« Hart klirren die alten hurritischen Gegensätze aufeinander: »Der Welt Freundschaft ist Gottes Feindschaft. Wer der Welt Freund sein will, der wird Gottes Feind sein« (*Jakobi* 4,4). Und: »Wer Sünde tut, der ist vom Teufel... Wer aus Gott geboren ist, der tut nicht Sünde, denn sein Same bleibet bei ihm und kann nicht sündigen, denn er ist von Gott geboren. Darin wird offenbar, welche die Kinder Gottes und die Knechte des Teufels sind« (1. *Joh.* 3, 8–10).

Feindschaft zieht ein zwischen Mensch und Welt: »O weh, daß ich Dir je gedient! Du viel üble Welt, wie betrügst du uns!« Feindschaft zwischen Seele und Leib: »Verflucht der Tag, da ich zu dir ward gesandt!« Feindschaft zwischen Gott und Welt, Gottesfreunden und Weltkindern, zwischen Gottesreich und Weltreich – Kirche und Staat!

Neu und unerhört ist hier der Zwiespalt, der das gesamte Sein zerschneidet in zwei Teile. Neu und fremd das Denken in feindlich einander ausschließenden, Wert und Rang verschiedenen Gegensätzen, das auseinanderreißt, was für diese Menschen eines ist. So kennt die germanische Welt aus sich nicht einen Gegensatz von Irdischem und Göttlichem, so wenig wie den von »Weltlichem« und »Geistlichem«: weil ihr die Erde nichts Widergöttliches ist, sondern von gleicher göttlicher Art wie die Menschen, die auf ihr leben, und von göttlichen Kräften erfüllt. Das Staatliche war selbst religiöser Natur[33], das politische Gemeinwesen heilig auf Grund der göttlichen Natur und Abkunft des Volkes wie seines Königs.

Anders als der orientalische Herrscher, der selbst Gott ist und in seiner Majestät und Allmacht durch die undurchdringliche Mauer seiner Wesensverschiedenheit vom Volk der Untertanen getrennt, ist der germanische König nur dem Grad, nicht der Substanz nach vom Volk verschieden – der Göttlichste von allen, durch ein mächtigeres Heil sie überragend, ohne sie in ihrer Freiheit vor ihm und ihrem Widerstandsrecht zu beschränken. Durch sein größeres Heil, das seinem Volk Frieden und Gedeihen, Ordnung und Gerechtigkeit verbürgt und das sich ständig bewähren muß und sich in seiner Mitte erneuern in der kultisch-religiösen Gemeinschaft von König und Volk.

Wie der König der Heilhafteste des Volkes, so ist der Kaiser der göttlichste der Könige, dessen überlegenes Herrscherheil sich im Kampf als einem germanisch verstandenen Gottesurteil ausweist. Und zwar ebenso in Skandinavien wie im angelsächsischen Britannien vom 7. bis ins 13. Jahrhundert wie im westgotischen Spanien. Und so ist im Frankenreich auch Karl der Große – bereits acht Jahre vor der Salbung durch den Papst, vor und unabhängig von der Kaiserkrönung – »Kaiser der Könige«.

Und wieder ereignet sich, was wir schon kennen: Der Vorstoß in die religiöse »Intimsphäre« erfolgt gleichzeitig wie im persönlichen so auch im staatlichen Bereich: Mit Bonifatius und Papst Stephan II. kommt das Schicksal herauf, die folgenreiche Verbindung, die das Frankenreich – wie vordem Spanien, Britannien und den gesamten bekannten Orbis terrarum – in den Ordo romanus eingliedert, aber auch die fränkischen Könige unmittelbar mit dem Römischen Stuhl verkettet. Die Initiative geht von Rom aus. Dreimal wiederholt sich das rührende Spektakulum, ein Papst, der in Asche und Bußgewand über die Alpen flüchtet, ein Papst, der die Hilfe und den mächtigen Schutz des mächtigsten Königs anfleht – und ihn damit in seine Welt zieht, unter sein Gesetz, ihn dem Geltungsbereich des augustinischen Anspruchs einfügt. Denn als Patricius Romanorum sind seit Stephan II. und Pippin die fränkischen Könige zum Schutze Roms verpflichtet – und Schutzpflicht schließt nach germanischer Rechtsauffassung Herrschaft ein. Seit Gregor I., noch mehr seit Nikolaus I. aber gilt für alle Zeiten die augustinische Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt.

Damit ist an seinem Beginn vorbestimmt der tragische Kampf zwischen Kirche und Reich und beider Niedergang. Denn was das Bündnis von vornherein zum Scheitern verurteilt, das ist nicht – wie die Geschichtsschreibung es einseitig, das heißt von der Sicht der einen Seite aus zu beurteilen und darzustellen pflegt – der Gegensatz von »geistlicher« und »weltlicher« Macht. Was in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Reich aufeinanderprallt, ist »Heiligkeitsanspruch gegen Heiligkeitsanspruch«![34] »Heiligkeit« im Sinne des augustinischen Dualismus von geistlicher und weltlicher Macht, von Gottesreich und weltlichen Staaten, gegen die »Heiligkeit« im Sinne der Einheit von Göttlichem und Irdischem[35], wie es in der germanischen Königheiligkeit als der Einheit von politischem und religiösem Führertum zum Ausdruck kommt und in jedem Inhaber des Ahnengrabs und im Eigenkirchenwesen.

Und auf der staatlichen Ebene geschieht, was gleichzeitig im geistig-seelischen Raum vor sich geht: Zwei Welten, zwei heterogene Kreise überschneiden sich, zwei Kreise mit eigenem Mittelpunkt, zwei Welten mit eigener Heiligkeit: Kirche und Reich.

Im Reich und in der Person Karls des Großen besteht noch die wurzeltiefe Einheit königlicher und priesterlicher Kräfte und uralte Gleichrichtung staatlicher und religiöser Belange, wenn auch mit anderem Inhalt, unangefochten. »Unsere Aufgabe« – so bestimmt er, der sich als Oberherr der Kirche zu Schutz und Verteidigung nach außen und nach innen weiß – »ist es, mit Hilfe Gottes die heilige Kirche Christi nach außen gegen den Einbruch der Heiden und die Vernichtung durch die Ungläubigen mit den Waffen zu verteidigen und nach innen durch die Anerkennung des katholischen Glaubens zu befestigen. Eure Aufgabe, Heiliger Vater, ist es, wie Moses mit zu Gott

erhobenen Händen unseren Kriegsdienst zu unterstützen«. Und diese Aufgabe ist ihm nicht erst durch die päpstliche Krönung – 800 – übertragen worden. Auf allen Synoden und der größten 794 sehen wir ihn, den König, als »Regenten der Gesamtkirche«, zu der selbst die englische Kirche ihren Vertreter entsendet, als Leiter der Kirchenversammlung, der er vorsteht, deren Geschäftsordnung er bestimmt, deren anstehende Streitfragen er vorträgt, dessen Wort entscheidet. Noch ganz im alten Geiste ist der Kaiser, der im Bewußtsein seiner Zeitgenossen noch wahrhaft sakralen Charakter trägt, »ein König in der Macht, ein Prediger in der Predigt, ein Richter in der Gerechtigkeit und Billigkeit«, wie der angelsächsische Gelehrte Alkuin sein herrscherliches Amt erfaßt.

Die Einheit von Staatlichem und Religiösem bestimmt noch entscheidender, noch sichtbarer auch das innere Gefüge des Staates Ottos des Großen in der Reichskirche und dem geistlichen, kriegerischen und richterlichen Amt des Reichsbischofs aus den Reihen des altfreien Adels, der einst die Regierungs-, Gerichts- und Banngewalt auf Grund seiner Hoheit über das Sippenheiligtum, das Ahnengrab, ausgeübt hatte.

Der König, in dem die Heiligkeit des Reiches als wurzelhaftes Einssein von Göttlichem und Irdischem in der kaiserlichen Existenz noch einmal ihre erhabenste Darstellung fand, wurde zugleich zum Handlanger seines Sturzes. In seinem großen Verantwortungsbewußtsein für das Papsttum, um es aus einem unüberbietbaren moralischen Tiefstand emporzuheben, setzt Heinrich III. als Oberherr der Kirche drei Päpste ab und setzt nacheinander vier sittenstrenge Bischöfe zu Päpsten ein – vier Apostel der Cluniazenser Kirchenreform! Und nicht genug: Er selbst beruft die Reformsynode. Und öffnet damit um seiner geistlichen und sittlichen Verantwortung willen eben dem Geiste das Tor, der dem Kaisertum hinfort das Recht zu solcher Verantwortlichkeit bis zur völligen Entmachtung bestreiten wird. Hier im Zenit der Reichsheiligkeit beginnt der Umschlag in die unausweichliche Tragik: Durch den Kaiser, in dem »das Reich seine großartigste sakramentale Steigerung erfuhr«, treten nun Heiligkeit gegen Heiligkeit zum tödlichen Kampf an. »Der Kaiser hat kein Recht, über Bischöfe zu Gericht zu sitzen«, heißt es jetzt. »Die Kaiser sind den Bischöfen untertan!« »Anders ist eure, anders ist unsere Weihe«, wagt ein Bischof aus Lüttich dem Kaiser ins Gesicht zu schleudern, »eure Weihe weiht zum Töten, unsere Weihe weiht zum Leben. Soviel größer aber das Leben ist als der Tod, soviel höher ist unsere Weihe als eure.«

Der Abgrund ist aufgerissen. Der uralte Gleichwuchs ist aufgespalten. Alles Irdische ist ein Nichts gegenüber dem Göttlichen, alles Weltliche gegenüber dem Geistlichen, jeder Laie gegenüber dem geringsten Kleriker, der Kaiser »ein Knecht« gegenüber dem Vertreter Gottes auf Erden. Simonie und darum Sünde ist jede Verquickung von Staat und Kirche. Also die Eigenkirche. Also die Reichskirche. Also das Reich selbst!

Sünde ist, was einmal Grundlage des Seienden gewesen: das Vertrauen auf den weltlich-göttlichen Zusammenhang der Dinge, die Einheit königlich-priesterlicher Kräfte im Träger des Reiches. Mit der Zerstörung seines heiltümlichen Charakters wird jetzt das Staatliche entheiligt, wird es zu einem »nur Weltlichen« degradiert und zum Profangebilde herabgewürdigt, wird nach dem Willen Augustins und Gregors und des eifernden Cluniazenser-Kardinals Humbert der, der bisher als der »Gesalbte des Herrn« göttliche Vollmachten für das Reich getragen hat: der Kaiser, jetzt im Reich Christi einer der »tempelschändenden Händler«, gegen die Gott die Kirche zur Verteidigung aufgerufen hat. Denn böse ist alles Irdische, böse alle irdische Herrschaft, daraus folgt absolute Weltherrschaft des Papsttums, das nicht irdischen Ursprungs ist, sondern göttliche Einrichtung. Darum kann – so ergeht das Diktat Papst Gregors VII. aus Rom – »der Papst den Kaiser absetzen..., die Untertanen von der Treue gegen Böse losbinden«.

Kann das Reich sein Todesurteil hinnehmen? Ein Aufschrei kommt aus vieltausend Kehlen. »Sieh, wie der römische Erdkreis in Düsternis gehüllt, der Treue bar, zu frevelhaftem Beginnen und ruchlosesten Taten sich antreiben läß!« ruft erschüttert der aus königlichem Geschlecht geborene Bischof aus. »Da alle Obrigkeit von Gott ist, verletzt der Gottes Ordnung, der sich wider die Obrigkeit setzt! Erhebe dich wider diese überaus schlimme Krankheit und wappne dich mit aller Kraft, die Feinde des Reiches niederzuringen!« Mit der Vernichtung der religiösen Grundfesten ihrer Ordnungswelt bricht diesen Menschen wirklich die Welt zusammen. »Dieser Wirbelsturm führte so viel Unglück, so viele Gefahren für Leib und Seele herbei, daß er allein genügte, um das unselige menschliche Elend aus der entsetzlichen Verfolgung zu erklären.« So Otto von Freising.

Auch der einfache Kleriker empört sich gegen die Verkehrung der alten Ordnung durch die neue Theokratie und erkühnt sich, das Oberhaupt der Römischen Kirche zum Gehorsam aufzufordern vor dem Träger der Krone. Und er ist nicht der einzige. In flammenden Worten stemmt sich 1081 der Scholastikus Wenrich aus Trier in einem Schreiben an »Hildebrand, den Papst«, entrüstet gegen die Verteufelung der weltlichen Gewalt und proklamiert mit dem Feuer seiner Überzeugung die Unabhängigkeit und Heiligkeit des Königtums. Selbst aus York in England kommt der erbitterte Protest eines Angelsachsen gegen die Zerreißung der Welt und ihre Entwürdigung alles Naturgeschehens, der Ehe, der Entwürdigung auch des Königs, der, zugleich geistlich, selbst Priester sei und in dem Reich *und* Kirche aufgehoben seien.

Und zum ersten Mal lehnt auch das Volk, dessen Treue ihm weder von Rom befohlen noch von Rom gebrochen werden kann, sich auf gegen die Entheiligung seines Königs und bekundet, daß ihm sein Herrscher nicht heilig war durch Weihung des Papstes, sondern aus seinem göttlichen Ursprung.

Unausrottbar durch die Jahrhunderte christlicher Erziehung hatte der Glaube weitergelebt, der ihm göttliche Kräfte zuschrieb als Schöpfer von Ordnung und Gerechtigkeit wie als Spender der Fruchtbarkeit. Und während die Kirche dem gebannten Kaiser Heinrich IV. das Grab versagt, seinen Leichnam fünfmal aus der Erde zerrt und ihn fünfmal ungeweiht und unbeerdigt läßt, ereignet sich etwas, was uns noch heute zu ergreifen vermag: Die Bauern schütten ihr Saatkorn über seinen Sarg, auf daß der tote König ihm größere Fruchtbarkeit verleihe. Sie scharren die Erde zusammen, die den Toten nur für kurze Zeit empfangen hat, und säen die mit seinem Königsheil erfüllte Erdkrume über ihre Felder.

Ja, das Reich selbst fühlt sich in seinen Hohenstaufenkaisern herausgefordert, gegen die römische Anmaßung und ständig »dem Reich angetane Schmach« die Unabhängigkeit seines »nur von Gott allein« verliehenen Amtes zu verteidigen. Jetzt werden – was Karl, was Otto unverständlich gewesen wäre – die Grenzen zwischen beiden Kreisen klar und scharf gezogen: »Die der Kirche von Rechts wegen zukommenden Grenzen wollen Wir weder überschreiten noch können Wir es: Was hiermit nicht vereinbar ist, verwerfen Wir. Gern erweisen Wir dem Heiligen Vater die schuldige Ehrfurcht. Unsere kaiserliche Krone aber ist frei, und Wir verdanken sie nur göttlicher Verleihung. – Durch das *Reich* hat Gott die Kirche an die Spitze der Welt gestellt! An der Spitze der Welt will jetzt die Kirche – nicht nach Gottes Willen, wie Wir glauben – das Reich zerstören! Das ertragen und das dulden Wir nicht.«

Gegen die »Zerstörer des Reichs« in vorderster Linie aber erhebt sich das Rittertum[36] und stellt sich zumal in seinen ritterlichen Dichtern entschlossen an die Seite des Kaisers. In einem bisher beispiellosen Protest wider alle Kräfte der dualistischen Zerschlagung des göttlich-irdischen Einklangs in der Welt, im Menschen, wider alle Kräfte der Entheiligung des Lebens, der Natur, der Leiblichkeit, wider alle Diffamierung der Frau, der Familie, der Ehe, der Liebe findet jetzt zum erstenmal der Laie, das Volk selbst seine Sprecher, die sagen, was es denkt, was es leidet, was es beseligt. Aus der innersten Bedrohtheit entringt sich seine Stimme, nein, ein brausender Chor. Aus der existentiellen Bedrängnis bricht das erste große Erblühen des Geistes und der Kunst, das, mit verschiedenen Reifezeiten, durch zwei Jahrhunderte über den ganzen Kontinent hinzieht.

Angesichts der schmerzlichen Erfahrung, daß das Unheil, das die Feinde des Reiches in die Welt tragen, alle sittliche und kosmische Ordnung zugrunde richtet, so daß selbst »die Sonne den Schein verkehrt«, und noch »die Vöglein in den Lüften dauert unsere Not« – aus dem ritterlichen Verantwortungsbewußtsein, daß der Mensch den Einklang mit sich und der ganzen Schöpfung braucht und schaffen muß, singt Walther von der Vogelweide sein nachdenkliches Lied »auf einem Steine«, in dem ihm das Schicksal zur bodenlosen Frage wird:

wie man auf Erden sollte leben.
Doch keinen Rat wußt ich zu geben,
wie man drei Ding erwürbe,
daß ihrer keins verdürbe.
Die zwei sind Ehre und zeitlich Gut,
das eine dem andern Schaden tut,
das dritte sind Gottes Hulden,
die beide übergulden.
Die hätt ich gern in einem *Schrein,*
doch leider mag es nimmer sein,
daß Ehr und Gut der Erde
und Gottes Huld je werde
zusammen in ein Herze kommen.
Steig und Weg sind ihnen benommen,
Untreue liegt im Hinterhalt,
und auf der Straße fährt Gewalt,
Friede und Recht sind schmerzlich wund.
Die drei erhalten kein Geleit
eh nicht die beiden sind gesund.[37]

Zutiefst ist die »Einheit des Herzens« auf die Einheit und Heilheit der Welt angewiesen.[38] Es sind dieselben Spannungen, die in den weltpolitischen Auseinandersetzungen leben und die Brust des einzelnen durchtoben. Es sind nach Ursprung und Art dieselben Mächte, die Untreue, Friedlosigkeit und Unheil über den Erdkreis und in die Seele säen, die feindlichen Zwiespalt hier als den von Gottesstaat und Teufelsstaat, dort als den von Heiligkeit und Sünde in Universum und Mensch hineinverlegen. Die auseinanderausreißen, was für diese Menschen eines sein muß, indem sie eine Seite vergegenständlichen, in abstrakter Spiritualität herauslösen und auf ein jenseitiges Dasein verweisen und ihm ein diesseitiges, kreatürliches entgegensetzen, verdächtigen, schmähen. Die mit der Folgerichtigkeit ihres Absolutheitsdenkens die sündige Natur des Menschen, der Ehe und Familie, der Welt und der Schöpfung verkünden und Abtötung des Fleisches, Überwindung und Läuterung der Seele durch Askese, Weltflucht und Leibverachtung predigen.

Das war die Brüskierung, die das Rittertum geistig auf den Plan rief und in die kirchliche Opposition: Nicht Verneinung, sondern Lebensbejahung und Lebensfreude, nicht Askese, sondern Zugewandtheit allem Schönen und Edlen in der Welt, nicht Flucht aus den natürlichen Gemeinschaftsbindungen, sondern Hingabe- und Verantwortungsbereitschaft für den anderen sind das Bekenntnis des Rittertums.

Im »hohen Mut« des Ritters lebt das germanische »Heil« weiter, die innere Lebensmächtigkeit, die den Menschen zu Großem und Sittlichem befähigt

und mit einem alle äußere und innere Gefährdung bezwingenden, unüberwindlichen Seinsvertrauen und Bewußtsein letzter Geborgenheit erfüllt.

Dies Aufatmen in einer neuen Lebenszugewandtheit ist keineswegs gleichbedeutend mit leichtsinniger Flucht in ein plattes Diesseits. Die Abkehr vom Jenseits vollzieht sich nicht als laxes Entlaufen aus jeglicher religiösen Bindung. Im Gegenteil! Wie hätte sonst die Frage Walthers, wie weltliche Ehre und göttliche Huld zusammen in ein Herze kommen, zum Hauptanliegen des Rittertums, zur brennenden Lebensfrage schlechthin werden können: wie man – nach Freidank – »Gott und die Welt behalten«, gemäß der *Kaiserchronik* »die Seele behüten und die weltliche Ehre erwerben« kann oder nach Wolfram von Eschenbach »das Leben so vollendet«,

daß Gott nicht wird entwendet
die Seele durch des Leibes Schuld,
und . . . doch der Welt Huld
bewahren kann mit Würdigkeit.

Denn seit die Einheit des sittlichen Bewußtseins einmal dualistisch zerrissen ist, bedarf das Auseinandergefallene des ständigen Neuerweises seiner Vereinbarkeit. Und ständige Aufgabe des ritterlichen Menschen in der zerspaltenen Welt ist es, die aus der Einheit gefallenen Gegensätze immer von neuem in eins zu fügen, wie es das Gralsreich in Wolframs großer Dichtung als Einklang von Göttlichem und Menschlichem symbolisiert. Hier ist das natürliche Dasein nicht mehr verworfen, sondern in seiner neuen, uralten Würde dem Göttlichen innig verbunden. Das Heil kehrt aus dem Jenseits zurück: Die Welt »entwendet« Gott die Seele nicht mehr.

Der Weg in die Welt ist für den ritterlichen Menschen ja nicht ein Weg fort von Gott. Das hieße diesen Aufbruch falsch verstehen. Im Gegenteil: Das leidvolle Durchkosten der abgezwungenen Selbstverachtung und eines im tiefsten unverstandenen Lebensabscheus, der Durchgang durch anerzogenen Sündenekel, Höllenangst und Todesgrauen, jetzt in einer unerhörten Selbstbefreiung abgeworfen, sie führen überall, wo sie als echte Not erfahren worden waren, nicht in Seichtheit, sondern zu einer Vertiefung des Gotterlebens, nicht in Oberflächlichkeit, sondern zu Verinnerlichung, nicht zu einer Abkehr von Gott – sie lassen den Menschen, nur auf anderen Wegen, hinfinden zum Göttlichen.

Sündenbeichte? Angst? Der Mensch seit Adam der Sünde verfallen? Die Drohungen schrecken nicht mehr, die ihm, schon eine Hölle im Herzen, das Sündengefühl in der Brust anfachten! Die Angst vor Gericht und Tod zündet nicht mehr bei dem, der sich aus freien Stücken der Sünde enthält – nicht aus Furcht vor Gott und der Meinung der Menschen, sondern aus Selbstachtung! Aus keinem anderen Grunde von der Sünde läßt, als weil sie Sünde ist! Es ist ein Niederdeutscher, ein Sachse, Rumzlant, der sich den »Heiden Cato,

der doch nicht getauft wurde«, das Urbild altrömischer Sittlichkeit, als Eideshelfer holt und ihm seine Gedanken in den Mund legt, so daß

. . . jeder Christenmann
bedenken mag, wie dies ein Heide gefunden.
Er sprach: »Ich bin den Sünden so sehr feind,
auch wenn ich wüßte, daß nie Götter Sünden rächten,
auch wenn nie Menschen meine Sünden kennten,
so wollte dennoch ich die Sünde lassen,
denn schlecht ist sie, von Reinigkeit geschieden.
Selbst wenn die Sünde niemand je erführe,
ließ ich die Sünde um der Sünde Unreinheit willen.«
Nun merke, Christenheit, dies sprach ein Heide.[39]

Nach aller Unnatur des Zwiespalts, die des Menschen Leib als »stinkendes Aas« von der Seele verfluchen läßt, überkommt es ihn jetzt plötzlich wie eine Offenbarung »vor allem Wunder, die nun sind, das große Wunder, daß Seele und Fleisch ein Mensch sei!«

Ja, er begreift sich selbst in einer neuen Würde, die Gott ihm verliehen hat. »Uns zuliebe«, jubelt er, »schuf er die Schöpfung in ihrer Schönheit«, »uns zuliebe« schmückte er sie, daß wir sie genießen und uns an allen ihren Geschöpfen freuen sollen – »das tat er uns zuliebe«!

Der Mond, die Sterne, die kreisend strahlende Sonne,
Feuer, Wasser, Luft und alle Kräfte der Erde,
was flieget, fließt, wächst oder schwimmt,
der Winde Saus und der Wolken Flüge,
auch Blitzen und Donnern, was steht und klimmt,
das dienet alles dir von Ihm.[40]

Mit der neuen Würde des Menschen geht eine neue Würde der Natur Hand in Hand.

Die Geschichte dieser Zeit kennt einen Menschen, in dem wie ein Aufatmen nach langer Beklemmung diese neue Gotterfülltheit so sinnfällig Gestalt und Ereignis geworden ist, daß Mythos und Legende sich überwältigt an dieser plötzlichen Fülle sättigen. Da ist ein Mann aus dem Volk, der – gemäß dem Ketzerdekret, das zwei Jahre nach seiner Geburt, 1184, auf dem Konzil von Verona erlassen ist – auf Ketzerweise ohne göttliche Einsetzung durch die Kirche und ihr Weihesakrament und, ohne durch bischöflichen Auftrag ordiniert zu sein, predigend durch das Land zieht, der wie einst der Ketzer Aldebert unter freiem Himmel auf Feldern und Waldrainen predigt, der, wie jener Aldebert von der eigenen, inneren Heilsgewißheit getragen und bevollmächtigt, die Menschen, die ihm zuströmen, verwandelt und kraft

seines göttlichen Heils ihnen »die Sicherheit und Freude der Seligen hier auf Erden« vermittelt. Ja, sein Heil teilt sich nicht nur den Menschen neben ihm aus, er teilt es auch den Tieren, den Vögeln und Blumen mit, zu denen er spricht.

Doch dieser Giovanni Bernardone – von seinem Vater, der erst nach des kleinen »Johannes« Taufe von einer Handelsreise aus Frankreich nach Perugia zurückgekehrt war, ob des schwarzen Haarschöpfchens nach seiner aus der Provence stammenden Mutter »Französlein«, »Francesco«, genannt – ist vom Glück mehr begünstigt als alle, die vor ihm als Laien den Weg zu den Ohren und Herzen des Volkes gesucht haben. Er hat das Glück, in Innozenz III. einen klugen Papst zu finden, der die Gefahr der bisherigen blindwütigen Ketzerverfolgung, die der Kirche nur neue Ketzer erzeugt, erkannt und aus den Fehlern seiner Vorgänger gelernt hat. Und er entgeht dem Schicksal, das vor ihm »Ungebildete« und Ungeweihte, die dem seelsorgerisch so gut wie unbetreuten Volk predigen, zu Hunderten erlitten, ja wird zwei Jahre nach seinem Tod von seinem Freunde, dem Kardinalprotektor der Franziskaner, der dann Gregor IX. heißen wird, heiliggesprochen.

So erhebt sich im beginnenden 13. Jahrhundert die klare Stimme eines, der von der Herrlichkeit Gottes in seiner Natur, der Geschmähten, trunken ist, die Stimme eines großen Religiösen und eines großen Dichters, des Francesco von Assisi. Und dies ist das Unerhörte, was ihn unterscheidet von allen Frommen der Kirche, was die Enge ihrer Mauern und ihres naturfernen Geistes sprengt, der bei aller Gläubigkeit ihrer Heiligen und bei aller ihrer Liebe zum Schöpfer nichts weiß von einer Liebe zu den stummen Brüdern, zu den »Kreaturen unterhalb von Mensch und Geist« – wie Francescos Schüler Thomas von Celano formuliert! Dies ist das europäische Aufbegehren gegen einen naturfeindlichen Spiritualismus, der es, noch auf Jahrhunderte hinaus, nur mit der Menschenseele und ihrem ewigen Heil zu tun hat und Gefahr für das Seelenheil wittert, sobald eitle Weltlichkeit und Neugier einen Blick auf die Erde werfen. Dieser Geistesverwandte eines Meister Eckhart und eines Rilke ist nicht nur ein Bruder der Menschen, denen er in der Armut, im Ledigsein vom inneren Anhaften und Anhangen am Besitz, ein Dasein der Gottinnigkeit in dieser Welt erschließt, er ist der Bruder aller Geschöpfe, der die Sonne ebenso wie die verfluchte Erde und alle Wesen auf ihr für würdig hält, die Lobpreisung Gottes zu verkünden und selber zu empfangen:

Gelobet seist du, mein Gott,
Mit aller deiner Kreatur –
Erstlich unserer Schwester, der Sonne,
Die am Tage du entzündest für uns
Und die schön ist und strahlet mit großem Glanze:
Von dir, Erlauchtester, trägt sie Bedeutung.[41]

Sein liebendes Ja zum gesamten All umschließt ebenso den Bruder Mond und die Sterne, den Bruder Wind und die Lüfte und die viel nützliche und köstliche Schwester Wasser wie das zerstörerische Feuer, das »schön und gewaltig und stark« ist. Sein Gott preisendes Ja verwandelt Jahwes »Verflucht sei die Erde um deinetwillen« in:

Gelobet seist du, mein Gott,
Durch unsere Frau Mutter Erde,
Die uns erhält und leitet
Und fördert mancherlei Frucht
Und farbige Blumen und Kraut.

Sein liebendes Ja ist weit und groß genug, selbst den Tod, einst von Jahwe als Strafe verhängt, einzuschließen und als Bruder zu grüßen und willkommen zu heißen: »Gelobet seist du, mein Gott, durch unsern Bruder, den leiblichen Tod!«

Und über die neue Würde der Kreatur, Bruder des Menschen zu sein, über ihre Geschöpflichkeit hinaus erwacht eine neue Sicht, die die alles durchwaltende göttliche Schöpferkraft nicht von ihr trennt, sondern in der Natur, in ihrer Tiefendimension, erkennt:

Wer saget mir die Art und Weise,
wie Natur wirkt natürlich Ding?
Das Leben mit seiner Freude,
die zwei sind aller Dinge Ursprung,
die zwei dienen der Natur hier
an dem, was geht, kriecht, schwimmt und fliegt.
Natur ist also fest,
daß Gott mit ihr sein Wesen treibt.
Was die Himmel geheimnisvoll umschließen,
das alles hat Natur aus sich hervorgebracht,
der Hölle Verborgenheiten hat Natur
je nach ihrem Willen geformt.
Natur ist wie eine Herrscherin,
und was je ward und immer ist
und was in Zukunft werden wird,
dessen waltet sie insgesamt.
Was unten ist und oben
und mitten in der ganzen Natur –
sie trübt es nicht;
nur unreine Lust der Menschen.[42]

Natur kann nicht böse, nicht unrein sein. Nur Menschen unreinen Sinnes können sie beschmutzen. Überwältigt von ihrer Unermeßlichkeit, ihrer Allgewalt, fragt Heinrich von Meißen:

In welche Grenzen ist Natur gebunden,
seit sie aller Dinge Gewalt hat?

Und er gibt die Antwort, die einen der ewig schlummernden Gedanken Europas aufweckt, die überall – wir werden es sehen – in dieser Zeit im Erwachen sind:

Mit Gott durch Gott erschafft sie
in Gott, was er sie schaffen läßt.

In der allwaltenden Natur wird jetzt Gott erfahren, in ihrer Ordnung, Schönheit und Wunderbarkeit, »die keines Menschen Sinn erfassen kann«.

Aus Thüringen, Sachsen, vom Neckar, im Elsaß, aus Brandenburg und Meißen, aus Franken, Alemannien und Tirol ertönt der Preis Gottes in seiner »handgetat«, in seinen Geschöpfen und der ganzen Weltordnung, im Himmel mit Mond und Sternen und der Erde, die nicht mehr das finstere »jamertal« ist, fern von Gott, der hoch über ihr thront. Denn nicht weniger als der Himmel ist die Erde »der Gottheit voll«, wie Freidank sagt, ja es kann selbst die Hölle nicht anders sein als von Gott erfüllt – sie »stunde sonst leere, wenn Gott nicht drinnen wäre«.

Kein Wort will mehr genügen, die Gotteswunder in der Natur zu bezeichnen. Die Sprache stammelt von »Gott, der aller Wunder Wunder wundert«, und sie beginnt aus allen dürren Schablonen und Formen heraus selber zu blühen, gleich der »rotfarbenen Rose, die sich, hell gefärbt und fein, aufschließet gegen der Sonnen Schein«, und dem nächtlichen Firmament, das sich über die Erde spannt. Ein verwundertes Ergriffensein erwacht vor allem Leben, das schwebend in der Luft lebt oder in Bäumen und Blumen auf Erden grünt. Ein großes Staunen steht vor dem Lebenswunder, »daß aus einem Ei ein Falke steigt, eine Lerche, ein Fasan, ein Pfau, ein Kranich oder ein Schwan«.

Für eine Sternstunde, für eine kurze nur, ist der Mensch, Welt und Gott umformende Dualismus gewichen wie eine Wolkenbank. Ist die Seligkeit und »Herzefreude«, die im ewigen Jenseits ihrer wartet, verblaßt? Waren die Ängste vor der Bosheit des Teufels und dem Höllenfeuer nur ein böser Traum? Sind alle Warnungen vor der gar üblen Welt, auf der Sünde und Verderben sie umlauern, verweht, vergessen?

Für eine kurze Spanne übertönt eine andere Melodie das »Memento mori« und »Kyrie eleison«, hebt sich über den geistlichen Generalbaß der ganz eigene, ganz eigenständige Gesang des Laien, schwingt sich das brausende Bekenntnis zum Leben, zur Natur, zum All: und das heißt zu Gott.

Schöner als alle hat Friedrich von Sonnenburg das Lied dieser von der göttlichen Unermeßlichkeit und Tiefe überwältigten Gläubigkeit gesungen. Seine Strophen, mit denen – wie ein zeitgenössischer Dichter sagt – »Von Sun-

neburg uns der Gottheit ein Teil beschied«, eroberten sich eine weite Gemeinde in Böhmen und Baiern, zwischen »Köln und Salerne, von Metz hin bis Braunschweig, von Lübeck bis Berne«, und gingen in viele Handschriften und Nachdichtungen ein. Eine Generation nach ihm nennt seinen Namen mit den Größten seiner Zeit, mit Reinmar dem Alten, Walther von der Vogelweide und Neidhard von Reuenthal in einem Atem. Warum kennen nur wir ihn nicht?

Keiner von ihnen aber hat wie er die Gottartigkeit der Welt verteidigt, sie freigesprochen von dem Makel des Widergöttlichen und von dem »Sündengestank als wie ein fauler Hund« befreit und sie wieder emporgehoben aus der tiefen Erniedrigung alles dessen, was vom Blickpunkt des Priesters aus »unterhalb« des Himmels, außerhalb des Jenseits lag.

Schölte ich Gottes hohes Wunderwerk,
so schölte ich Gott an seiner Schöpfung!
Von der, aus der, in der, mit der er seine hohe Gottheit
mit seiner Menschheit gezieret und gekleidet hat,
das ist die Welt! Die schelten sie:
an der ist Strafbares nicht,
wenn nicht die Menschen umgehen mit argen Sünden.
...
Wer dich schilt, Welt, der schilt Gott![43]

Wir sagten im Anschluß an Wolframs *Parzival*, der Gott und Welt wieder miteinander vereinbart: Der Weg in die Welt bedeutet nicht mehr Entfernung von Gott. Der gläubige Mensch dieser Zeit aber ist nicht bei der vorsichtigen Negation stehengeblieben, sondern darüber hinaus zum Positiven fortgeschritten. Und wir können im Sinne Friedrichs von Sonnenburg sagen: Der Weg in die Welt *ist* der Weg zu Gott. Ein *Jammertal*? Gab es das einmal?

O wohl dir, Gottes Wundertal! Ich meine dich, teure Welt.
Gott nimmt und hat aus dir genommen all seiner höchsten Freuden Zins:
seine hohe Menschheit, seine edle Mutter,
gar alle Heiligen hat Gott aus dir genommen.
Welt, wärst du nicht, was wäre uns Gott, wer wäre zu Gottes Reich gekommen?
Was wäre Lieb', was wäre Leid,
was wäre dein Dunkel, dein heller Schein?
Du zarter Gottesgarten, in dem Gott wunderbar viel Wunder gewundert hat
und manche herrliche Wundersaat keimen läßt.
Das himmlische Jerusalem muß er noch aus deinen Schätzen, Welt, ausschmücken,
aus dir werden all seine Chöre seines Lobes voll.[44]

Eine neue Dimension des Gotterlebens tut sich auf, auf Früheres zurückweisend – wie wir sogleich sehen werden – und auf Späteres vordeutend:

die Tiefendimension der Welt. Die den Sinnen sich darbietende Wirklichkeit ist der Vordergrund einer hintergründigen Tiefe und metaphysischen Abgründigkeit, denn wer, »der Gottheit voll«, die Welt staunend voller Wunder erlebt, der durchdringt deutend, tiefenerfassend ihre den Sinnesorganen und der Ratio gegebene Außenfläche. Dem wird der Weg mitten hinein in das Leben, in die Weltwirklichkeit, in die Natur ein Durchbrennen zur Letztwirklichkeit, zum Göttlichen, das er als weltdurchwirkende »Wunderbarkeit« erfährt.

Gott und Welt bedingen einander und binden einander. »Ohne Gott und ohne die Welt. . . kann niemand leben«, hält Friedrich denen vor, die sich von der Welt abwenden, »was doch nie ein Mensch vollbringen kann.« – »O wohl dir, Welt, ohne dich dem Menschenkind nie Gutes geschah! Ohne dich kein Menschenauge je Gott noch Liebes sah!« So wie die Welt Gott braucht, so braucht Gott die Welt – das ist die neue, beglückende Erfahrung. Denn ohne die Welt ist Gott nicht zu finden, und »wäre die Welt nicht, was wäre uns Gott!« – Gott, der »so lang und so breit« ist, daß nur die äußersten Gegensätze seine Unermeßlichkeit bezeichnen können, die er in sich vereinigt und umfaßt:

Der endelosen Höhe ein Dach bist du,
der grundelosen Tiefe ein Boden,
ein durch alle Sinne sehendes Wissen,
um alle Weite ein ganzer Reif,
der nirgends ein Ende hat. . .
Dein ist das Dunkel, dein das Licht, dein ist der Tod, du bist das Leben.
Du, Herr, über allen Tugenden magst Du Ehre uns geben.[45]

Alle Verachtung der Welt, Diffamierung des Menschen und Verzerrung des Göttlichen zu einem außerweltlichen, strafenden und rächenden Richtergott haben diese Menschen nicht zu hindern vermocht, das Göttliche in die kirchlicherseits entgöttlichte Welt wieder zurückzuholen und es tief verwundert und leidenschaftlich in und durch die Welt zu entdecken, der sie die höchste Heiligung widerfahren ließen: Weg zu Gott zu sein.

3. Alles aus Gott und Gott in allem

Nachdem er »nicht nur betrübt, sondern geradezu entsetzt« die unmenschliche Grausamkeit angeprangert hat, mit der vor vier Jahren auf der Synode zu Quierzy die versammelten Bischöfe und Äbte den unglücklichen Mönch Gottschalk[1] »halbtot geschlagen« – »während man früher Ketzer doch mit Worten und Disputen überwunden hat« –, fährt Erzbischof Remigius in seiner Epistel fort: Besonders bedauere er es, daß man als Gutachter in der Gottschalkschen Frage »einen Mann« herangezogen habe, »welcher voll der schmählichsten Irrtümer ist, so daß man ihn entweder als einen Narren zu beklagen hat oder als einen Ketzer zu verdammen«.

Man schreibt das Jahr 853. Kaum ist die Erregung über die eine Ketzerei abgeebbt, schon erhebt eine neue, noch bösartigere das Haupt, zerbricht alte Freundschaften über Nacht und macht eben noch blutige Gegner aus weitgeschiedenen christlichen Lagern durch ein gleiches Maß von Entrüstung zu Verbündeten wider Willen. Und weil man Ketzer mit Worten und Disputen überwinden soll, übergibt der Erzbischof von Lyon zu ihrer Widerlegung die haarsträubende Schrift Florus, dem Leiter seiner Domschule, den dieses den üblichen geistigen Horizont sichtlich überschreitende Werk zu der folgenden bitteren, den Geist der zeitgenössischen Elite widerspiegelnden Polemik hinreißt:

»Zu uns, das heißt zur Kirche von Lyon, ist die Abhandlung eines gewissen leeren Schwätzers gekommen, welcher, über Gottes Vorsehung und Prädestination mit menschlichen – und wie er sich selbst rühmt – mit philosophischen Argumenten diskutierend, ohne – und dafür gibt er nicht einmal einen Grund an – auf die Autorität der Heiligen Schrift und der Väter Rücksicht zu nehmen, durch bloße Anmaßungen Behauptungen aufstellt, welche, weil sie durchaus leer und gegen den Glauben und die Wahrheit Gottes sind, als voll der Lüge und des Irrtums erkannt und verschmäht, ja verachtet und verlacht werden. Aber, weil – wie wir hören – dieser Mensch von vielen als ein Gelehrter und Unterrichteter bewundert wird und mit seinem Geschwätze die einen unschlüssig, die anderen, gleichsam, als wenn er was Großes sagte, zu Nachtretern seiner Irrtümer macht, alle seine Zuhörer und Bewunderer aber durch seinen Wortschwall und seine Geschwätzigkeit auf die verderblichste Weise fesselt, so daß sie sich weder der Heiligen Schrift noch der Autorität der Väter demütig unterwerfen, vielmehr dem phantastischen Irrsinn jenes Menschen folgen, so hielt es der Verfasser für seine Pflicht, dieser Irrlehre im Namen des Herrn entgegenzutreten.«

»O welch vergifteter Geist! O welch von Irrtümern ohnegleichen verdunkelter Sinn!« macht zur selben Zeit in Troyes Bischof Prudentius seinem Ent-

setzen Luft, als der Erzbischof von Sens ihm das *corpus delicti* mit der Bitte zusendet, eine Gegenschrift zu verfassen, und er zu seinem Schrecken das »Gift der pelagianischen Unredlichkeit, den Wahnsinn des Origenes und der Raserei« anderer kirchlicherseits verdammter Ketzer darin entdecken muß. Und dies aus der Feder seines Freundes, der »von demselben Geiste getrieben wie jene und in so tiefe Abgründe des Irrtums und der Verkommenheit, ja der Gotteslästerung gestürzt«, die göttliche Gnade und Gerechtigkeit leugnet und die Erbsünde, der in arglistiger Dialektik den Sinn der Heiligen Schrift und der Väter verdreht und uns aus Eitelkeit einen sophistischen Wahnsinn einzureden versucht, von dem er glaubt, keiner sei in der Lage, ihn zu verstehen, zu tadeln oder zu widerlegen!

Während so ringsum im Frankenreich die Flammen heller Empörung emporschlagen, Erzbischof Remigius persönlich von zwei Synoden den »unsinnigen und todbringenden Irrtum voll heidnischer und teuflischer Argumente« dieses »frevelhaftesten und abscheulichsten Gotteslästerers« als »satanische Erfindung« verdammen läßt, um sodann das Urteil vom Papst bestätigen zu lassen, sitzt der Urheber dieses Aufruhrs, Johannes Scotus, auch genannt Eriugena, in den Pfalzen von Paris, Reims oder Soissons seinem königlichen Gönner, dem westfränkischen König Karl dem Kahlen, an der Tafel im vertraulichen Gespräch gegenüber. Ein Gelehrter in geachteter Stellung als Lehrer und Heranbilder des höfischen Nachwuchses und als Vorsteher der Hofschule, als die anerkannte, alle anderen überstrahlende Leuchte der Wissenschaft. Ein Vertrauter des Königs in so unangreifbarer Gunst, daß keine kollegiale Anfeindung noch kirchliche Verfemung ihr etwas anzuhaben vermag und er sich allerhand Scherze herausnehmen kann, sogar wenn sie auf Kosten des Königs selbst gehen.

»Quid distat inter Sottum et Scottum? – Was steht zwischen einem Dummkopf und einem Schotten?« fragt eines Abends, nachdem das Mahl verzehrt ist und die Becher herumgehen, Karl seinen schottischen Hofgelehrten, der, ihm wie gewöhnlich gegenübersitzend, sich gerade einen Fauxpas gegen die fränkischen Tischsitten hat zu Schulden kommen lassen.

»Nur der Tisch!« antwortet Eriugena.

Und er kann es sich erlauben, so sehr liebt Karl seinen »Magister«, wie er ihn nennt, sein freies Auftreten, sein selbständiges Denken, sein unabhängiges Urteil, seinen kecken und schlagfertigen Witz, mit dem er weder Krone noch Mitra verschont und dem Reichskanzler, Erzbischof Hinkmar von Reims, noch zu dessen Lebzeiten die spottende Grabschrift widmet:

Hier liegt Hinkmar, der Dieb, der gewaltig habgierig war,
Seine einzige anständige Handlung war, daß er starb.

Kurz: seine ganze originelle Persönlichkeit, mit der er ebenso das ritterliche Lob der Königin Irmintrud zu singen und ihre Kunstfertigkeit im Stik-

ken mit golddurchwirkten Seidenfäden zu preisen weiß, wie er imstande ist, in genialem Wurf ein religiöses Gebäude ganz eigener Art zu bauen und auf das lebendigste und fesselndste darzustellen.

Dennoch ist der Stern an Karls Hof, der ihm im Beginn der vierziger Jahre, durch raubende und sengende Wikingerscharen heimatlos gemacht, meteorengleich, vom nördlichen, britischen Archipel her zugefallen ist und dreißig Jahre hindurch Glanz verleiht, ebenso wie sein großer britischer Ketzerkollege Pelagius weder Mönch noch Priester, ja überhaupt nicht geistlichen Standes. Auch er ein gelehrter Laie – im Gegensatz zu all den kleineren Lichtlein, die hier und in Klöstern und auf Bischofsstühlen ihren Schein von heidnischen und christlichen Autoritäten borgen, vom Ausschreiben, Zusammenstellen, Kompilieren und Verarbeiten, wobei die Heilige Schrift und die Väter die einzige unabdingbare Wahrheitsinstanz bilden. Und sich noch ganz in den engeren Wänden der kirchlich-lateinischen Tradition ergehen, ohne rechten Zugang zur griechischen Weite, die erst mit diesem griechisch gebildeten Schotten Eriugena den Zaun des 9. Jahrhunderts durchbricht.

Der dreißigjährige Enkel Karls des Großen und jüngste Sohn Ludwigs des Frommen und seiner schwedischen Gemahlin, Kaiser Karl der Kahle, ist selbst ein lateinisch gebildeter und vielinteressierter Geist, der Gelehrte von überall aus dem Ost- und Westfrankenreich, aus Griechenland, Spanien und von den Britischen Inseln an seinen Hof berufen und ihn mehr als sein Großvater zum lebendigsten geistigen Zentrum des Abendlandes gemacht hat, der aufgeschlossen am geistigen Leben teilnimmt, selber Studien treibt, wissenschaftliche Aufgaben vergibt und dem bedeutende Theologen ihre Werke zuschicken, während er sich des Bürgerkriegs und der Normanneneinfälle in sein Land zu erwehren hat. In seinem Auftrage übersetzt Eriugena die Schriften eines Syrers aus dem 5. Jahrhundert, der seine neuplatonisch-christliche Lehre mit dem Namen des vom Apostel Paulus bekehrten Atheners Dionysios Areopagita getarnt hatte, des sogenannten Pseudo-Dionysius; jenes geheimnisvolle Werk, einst vom Papst seinem Urgroßvater, König Pippin, und zum zweitenmal vom Griechenkaiser seinem Vater, Ludwig dem Frommen, zum Geschenk gemacht, das auf lateinisch zu lesen Karl der Kahle sich brennend wünscht, ebenso wie eine Schrift des Byzantiners Maximus Confessor. Auf die königliche Ermunterung hin hat Eriugena auch das vom Reichskanzler und Erzbischof Hinkmar von Reims, dem ersten Kirchenfürsten Westfrankens, erbetene Gutachten in der Gottschalkschen Streitfrage erstellt, dessen überlegene Behandlung ihm die allseitige Gegnerschaft und offizielle Verdammung eingebracht hat; dazu das »durch häufige Gerüchte« genährte Mißtrauen des Papstes, das unverhohlen aus dem ungnädigen Brief Nikolaus' I. an König Karl den Kahlen spricht, eine unüberhörbare Warnung an »den gewissen Mann Johannes aus dem Stamm der Schotten«, der »in einigen Dingen nicht die rechte Einsicht (non sane sapere) haben soll«.

Doch unangefochten von der Meinung der Zeitgenossen, unbeirrt durch die Verurteilung seitens hoher und höchster Geistlichkeit, schreibt Eriugena sein großes Werk *De divisione naturae – Über die Einteilung der Natur*, mit dem er sich, vom Umgang mit griechischen und neuplatonischen Gedanken angeregt, dennoch ganz vom eigenen Grund her im kühnen Geistesflug hoch über die Jahrhunderte vor und nach ihm erhebt. Und noch klarer faßt er, noch schärfer die schon in der verurteilten Schrift *Über die Prädestination* enthaltenen Gedanken. Was sind das für »schmählichste Irrtümer«, deretwegen man ihn entweder als Narr beklagen oder als einen Ketzer verdammen müsse? Worin besteht der »Wahnsinn«, der »phantastische Irrsinn jenes Menschen«?

Und wahrhaftig – wenn man auf den Kern sieht –, hat dies überhaupt etwas mit kirchlich-christlicher Tradition zu tun, wie sie in der Heiligen Schrift und den Vätern verbindlich vorliegt? Führt dies nicht weitab von dem allgemeinsten Kirchenglauben, widerspricht es nicht auch dem an sich schon häretischen Neuplatonismus des Plotin und Proklos, ja selbst dem oberflächlich verchristlichten Neuplatonismus des Pseudo-Dionysius, Gregor von Nazianz und Maximus Confessor, die er doch eben der abendländischen Theologie als Morgengabe dargebracht hat?

Wie eine Warnglocke muß es geklungen haben, wenn Eriugena gleich am Eingang in sein Werk – in dem Dialog zwischen einem Lehrer und seinem Schüler – unmißverständlich der unabhängigen Vernunft den unbedingten Vortritt zuerkennt vor jeder Autorität, »die nicht von der wahren Vernunft gebilligt wird;... dagegen hat die wahre Vernunft, weil sie sicher und wandellos sich auf ihre eigenen Kräfte stützt, keine Bekräftigung durch Zustimmung irgendeiner Autorität nötig. . . Es soll dich also keine Autorität abschrecken von dem, was die vernünftige Überzeugung auf Grund einer richtigen Erkenntnis dich lehrt.«[2]

Das allein ist ein kalter Guß in das Gesicht des autoritätshörigen Jahrhunderts und der beginnenden Scholastik. Das allein schon genügt, die überzeugte Abwendung zu bezeichnen von dem, was der eigenen Vernunft nicht gemäß ist – mit anderen Worten: seinen Ketzerstandpunkt bloßzulegen, wie der Leiter der Domschule Florus ihn völlig zutreffend mit dürren Worten analysiert hatte.

Und der mutige Schotte macht mit seiner Ablehnung blinder Autoritätsgläubigkeit konsequent Ernst – ein frühester Vorbote der Geistesfreiheit und der Selbstverwirklichung auch im Religiösen. Und wenn er als Übersetzer des Dionysius und Maximus mit dem christlich gefärbten Neuplatonismus näheren, innigeren Umgang gepflogen hat als die meisten, die später in seinen Spuren gewandelt sind und ihn, jeder für sich, verwandeln sollten, so ist Eriugena doch, von hier kommend, seinen ganz eigenen Weg gegangen zu seinem Ziel, weitab von seinem Ausgangspunkt und von ihm so verschie-

den, ja in allen seinen wesentlichen Zügen so entgegengesetzt, daß es etwas gegenüber jener abgeklärten Religion der müden Resignation einer ersterbenden Mittelmeerwelt völlig Andersartiges, Eigenes darstellt.

In diesem ganz eigenständigen Geist aus dem nordwestlichen Europa sträubte sich alles gegen den Glauben an ein Göttliches, das weltenfern im Jenseits in bewegungs- und unterschiedsloser Einheit und völliger Passivität willenlos und tatlos ruht – gegen die Vorstellung des unbewußten und ungewollten Überquellens dieses Alleinwirklichen in eine stufenweise abgeschwächte Wirklichkeit bis hinab in das Sosein der Dinge – gegen die Auffassung von der Welt, die nur Verfall, nur Schein sei, Abfall von dem göttlichen Einen, ein von Elend erfülltes Gefängnis voller Unruhe und Vergänglichkeit, nichts als ein bitteres, störendes Hindernis zwischen Mensch und Gott, das der Mensch nur durch asketische Abwendung von der Welt und vom eigenen Ich überwindet, um im ekstatischen Aufschwung zurückzukehren und auszuruhen im jenseitigen Ur-Einen.

Dionysios hatte mit seinen christlichen Allegorien und der im Versuch steckengebliebenen symbolischen Verknüpfung mit dem biblischen Schöpfungsmythos weder das göttliche Eine aus seiner Unaktivität herausgeführt, noch die Dingwelt aus ihrem gottwesensfremden Schatten- und Scheindasein befreit, aus der sich der gefallene Mensch nunmehr in der totalen Finsternis seiner Seele durch mystische Schau über die vermittelnde hierarchische Stufenleiter der Engel und Zwischenwesen zum überirdischen Licht des jenseitigen Ur-Einen Stufe für Stufe erheben muß.

Der griechisch-platonische sowohl wie der hurritisch-christliche Dualismus – von Sein und Schein, Leib und Seele, von Geist und Materie, Jenseits und Diesseits, Gott und Mensch, Licht und Finsternis –, die sich hier zu einer klassischen Verbindung zusammengefunden hatten, war Eriugenas Wesen zutiefst entgegen.

Ganz anders war Gott, wie er ihn erfuhr, ganz anderer Art sein Verhältnis zur Welt, zum Kosmos, zum Menschen, ja zu Adler und Raupe und zum Stein am Wege, kurzum zur ganzen Natur. Jeder Baum, jeder Blütenstrauch offenbart Ihn, Sonnenball und Vogellaut, Wellen und Muscheln, Spinne und Gräser und reifende Saat. Aus allen Wesen blickt ihn ein glühendes Leben an. Durch alle Mächte der herben und herrlichen Erde hindurch, in ihren sanften und gewalttätigen Elementen spricht er unmittelbar zu ihm: Gott – das ist das eine Sein, außer dem es kein anderes gibt, so daß alles, was ist, nur in ihm sein kann.

Gott – das ist die Einheit alles Seins, denn indem er die Welt aus sich schafft – nicht ein für allemal im Beginn der Zeiten, sondern in immerwährender, unaufhörlicher Schöpfung schafft –, schafft er sich selbst in allen Geschöpfen. So sind Schöpfer und Geschöpf, Gott und Welt in ihrer Seinsweise ver-

schieden, aber in ihrem Wesen identisch: Gott, Welt, Mensch und jede Kreatur sind wesenseins, ein und dieselbe Natur – »una atque eadem natura«. Denn es ist

alles aus Gott und Gott in allem und alles nirgendanders woher als aus ihm selber geworden, weil alles aus ihm selber und durch ihn selber und in ihm selber geworden ist. (III, 22)

Kaum reichen Eriugena die Worte, das unaussagbare Gotteswunder dennoch auszusprechen, wenn er sich, sein gewaltiges Gotteserlebnis zu bezeichnen, wie atemlos überstürzt:

So dürfen wir Gott und die Kreatur nicht als zwei voneinander Getrennte betrachten, sondern als unum et id ipsum – als eines und dasselbe: die Kreatur gründet in Gott und Gott schafft sich in ihr auf wunderbare und unaussagbare Weise, indem er sich selbst offenbart, als der Unsichtbare sich sichtbar macht und als der Unbegreifliche begreiflich und als der Verborgene offenbar und als der Unerkannte gekannt, als ein Form- und Gestaltloser zu Form- und Gestalttragendem und Schönem, als Überwesentlicher zu einem Wesen Besitzenden, als Übernatürlicher zu einem Naturhaften, als der Eine zu einem Vielfältigen, als einer, der frei ist von wechselnden Bestimmungen, zu einem, der sich diesem unterwirft umd Bestimmungen an sich trägt, indem er als der Unendliche zum Endlichen wird, als einer, der mit nichts umschrieben werden kann, zu einem Umschriebenen, als ein über der Zeit Stehender zu einem Zeitbedingten, als der über dem Raum Stehende zu einem Raumbedingten, der, obwohl alles schaffend, in allem geschaffen wird. Macher von allem, in allem geworden, der ewig anfängt zu sein und als Unbeweglicher sich ins All bewegt und verkörpert, der in allem alles wird (III, I7)

– im geringsten Dasein, im gewaltigsten Element, in jeglicher Kraft, in allem Leben.

Ja, Gott ist das Leben selbst (welch neuer, kosmischer Begriff!), das alles durchflutet und sich in alles ergießt »wie aus der Quelle der ganze Fluß in seine ganze Länge immer und ohne Unterbrechung« – Gott ist

alles Lebens Quell und Urgrund, der durch seine Teilungen das Leben alles Sichtbaren austeilt... so durchdringt das Leben alles: seiner kann keine Kreatur, sinnliche noch übersinnliche, unteilhaftig sein. Denn auch die unseren Sinnen toterscheinenden Körper sind nicht gänzlich vom Leben verlassen. (III, 38)

Die Materie selbst, für den orientalischen Dualismus jeder Prägung äußerster, finsterster Gegensatz des allein lichten Geistes und Keim alles Bösen, ja das Unbewegliche, Starre, Verwesliche, Tote schlechthin – für Eriugena ist sie ein Teil der Gottheit selbst und von göttlicher Art:

Darum ist auch keine Materie, die sie (die göttliche Güte) selbst nicht wäre, in der sie sich schüfe; sie wäre ja machtlos und unvollkommen, müßte sie von irgendwo anders her für ihr Erscheinen und ihre Vollkommenheit sich etwas zur Hilfe holen. Von sich selbst nimmt Gott die Gelegenheiten für seine Theophanien und Erscheinungen, da von ihm, durch ihn, in ihm, zu ihm alle Dinge sind. Und so ist auch die Materie selbst, aus der die Welt gemacht ist, von ihm und in ihm, und er selbst ist in ihr, soweit überhaupt ihr Sein erkennbar ist. (III, 18)

Alle Wesen, alles Geschehen, das gesamte All sind Erscheinungen, Versichtbarungen, Selbstoffenbarungen Gottes, ja sein entfaltetes Sein selber. Nicht nur ein ferner, täuschender Schein und fahler Abglanz. Indem Gott sich in dem einzelnen schafft, vermindert sich nicht – wie bei Plato – seine Realität, noch schwindet sie – wie auch der Neuplatonismus will – ins Nichtseiende. Im Gegenteil! Gott bringt sich in der Welt zu reicherer, gesteigerter Wirklichkeit –

und dennoch geht er in der Welt nicht auf! Für den Vorwurf einer quantitativen und qualitativen Gleichsetzung eines flachen Pantheismus bietet Eriugena keine Handhabe! Gott ist und west sowohl in allem als auch außer und über allem, ohne daß ihm ein jenseitiges Sein zukäme: Er ist die unauslotbare Tiefe der Welt, das Innerstwirkliche des Wirklichen,

denn er selbst ist die Wesenheit von allem und in allem ganz, aber er hört doch darum nicht auf, auch außerhalb dieses allen ganz zu sein; er ist ganz in der Welt und ganz außerhalb der Welt, ganz in der sichtbaren und ganz in der geistigen Kreatur. Als Ganzes gründete er das Universum, und in ihm wie in jedem seiner Teile wird er ganz und ist er ganz gegenwärtig (VI, 5)

und bleibt doch zugleich ganz in sich und bei sich selbst als unentfaltetes Sein, ein Übersein, in das hinein ebenso beständig und unaufhörlich, wie alles aus ihm hervorgeht, alles beständig und unaufhörlich wieder zurückkehrt: – nicht nur der Mensch, wie die die Natur ausklammernden, nur den Menschen erlösenden Religionen wollen!

Nein, alles Leben, auch die Tiere, Vögel und Fische, auch Pflanzen und Bäume in einem ewigen Kreis des Werdens und Vergehens! Kein Leben verlischt und schwindet, sondern verwandelt sich in Gott zurück und lebt ewig und unzerstörbar in ihm.

Um kurz und bündig zu reden, so gibt es kein körperliches Geschöpf, das Lebensbewegung besitzt, welches nicht zum Anfang seiner Bewegung zurückkehrt, denn das Ende der ganzen Bewegung ist ihr Anfang, und sie endigt mit keinem anderen Ausgang als mit ihrem Anfang, von welchem die Bewegung ausgeht und zu welchem sie immer zurückzukehren strebt. (V, 3)

Es ist das eine göttliche Wesen selbst, das in seinen unendlichen Formen und Gestalten in diesem Kreislauf wird und entwird, im ewigen Werdedrang

sich schafft und in sich zurückverwandelt – nicht, um zu ruhen, sondern in ewiger Bewegung!

Doch damit begibt es sich nicht in ein transzendentes Jenseits. Gott ist die Transzendenz in der Immanenz, das im »Diesseits« mitenthaltene »Jenseits«, in dem wir, an unsere Erkenntniskategorien gebunden, die hinter der Oberflächensicht unserem Begreifen entzogene metaphysische Tiefe und Innerlichkeit des Seins nur ahnen können. Gott ist der Ur- und Wirkgrund, der in allem Wirklichen gegenwärtig ist, aber sich nicht in ihm erschöpft und aufgeht, gleich wie er nicht im gegenständlichen oder logischen Sinne mit seinen Wirkformen identisch ist wie A gleich A! Das Göttliche wohnt gleichsam als Wesenskern der gesamten Natur all ihren Gestalten inne.

Im Menschen aber erst kommt Gott zum Bewußtsein und zur Erkenntnis seiner selbst. In der menschlichen Vernunft denkt Gott sich zu Ende. In des Menschen geistigen, schöpferischen Kräften wirkt er sich selbst und erzeugt er sich in immer neuen Setzungen, neuen Formen, neuen Wirklichkeiten. Gott bedarf des Menschen, und der Mensch bedarf Gottes. Gott und Mensch, die göttliche Schöpferkraft und Aktivität und die *ratio humana* brauchen einander, um die geistige Welt zu schaffen und Gottes Weltwerden zu vollenden. In solcher Weltschöpfung wird der mit göttlichen Kräften wirkende Mensch zum Mitschöpfer Gottes.

Hier im Menschen[3] berührt sich das objektive Sein mit dem subjektiv-menschlichen Bekenntnisvermögen und Betrachten. Ist der Mensch es nicht, der kraft seines eigentümlich göttlichen Schöpfertums die Erkenntnisformen in die Dingwelt hineinschaut? Ist er es nicht, der den Dingen erst ihre konkreten Bestimmtheiten beilegt? Ist es nicht das menschliche Bewußtsein, welches das immergleichzeitige, immer ewige und ewig gegenwärtige Sichselbstschaffen Gottes und Insichzurückkehren erst auseinanderfaltet in Vergangenheit und Zukunft, zerlegt in Anfang und Ende, Geburt und Tod, Werden und Vergehen und so die Zeit schafft? Sind wir es nicht, die aus uns das Erscheinende als räumlich ausgedehnt in Körper und Gestalt anschauen und so den Raum schaffen?

Und, gehört nicht beides zusammen so wie Gott und Mensch: das objektive Sein und das im Dasein entfaltete Sein, dem die menschliche Vernunft mit göttlicher Schöpferkraft ihre eigenen Formen vorschreibt? So daß beide zusammenfallen, so daß beide in Deckung liegen: Subjekt und Objekt, menschliche und göttliche Wahrheit?

Und ist nicht jegliche Bestimmung, welche wir auch immer von Gott aussagen mögen, das Produkt unseres geistig-seelischen Wesens und somit die Erkenntnis unserer selbst der Weg zur Erkenntnis Gottes?

Ebenso aber das Böse! Im Gegensatz zur Auffassung des alten Augustin in seiner antipelagianischen Epoche ist für Eriugena das Böse nicht eine rea-

le Macht. Das Böse kann daher weder – wie im Neuplatonismus – in die Materie, noch – wie im Paulinismus – in die menschliche Natur gepflanzt sein! Dem Bösen kommt allein subjektive Existenz zu: Denn nicht für Gott existiert es, sondern nur für den Menschen gemäß seiner jeweiligen ethischen Wertsetzung! Und allein der verkehrte Gebrauch, den ein Mensch aus einem Mangel oder einer Schwäche von der gottgegebenen, das Göttliche offenbarenden Freiheit des Willens macht, kann böse oder – besser gesagt – unerlaubt genannt werden –, »verkehrte Bewegung des Willens«, die wir durch Öffnung für die in uns waltende Gottheit und durch Willensänderung jederzeit bessern können: »Beseitige deren Schlechtigkeit, Bosheit, Irrtum, so wird frommem Verständnis alles rein, vollkommen, unbefleckt, sehr gut.« (III, 20)

Wer »Sünde« sagt, kann nur individuelle Schuld meinen, nie aber ewige Verderbnis der Nachkommen Adams oder gar Befleckung der Schöpfung, niemals »Erbsünde«! Und was sind Himmel und Hölle anderes als Bewußtseinszustände des einzelnen Menschen, der »in seinem eigenen Innern, in seinem Gewissen selber richtet über seine Gedanken und Werke«? (V, 38) Wie sollte nur ein Teil der Menschheit, ein auserwählter, zu Gott gelangen, während der Rest der Schöpfung für alle Zeit verloren wäre? Könnte jemals irgendein Wesen wirklich untergehen, da es in Gott und Gott in ihm ist? Wenn wir die Möglichkeit zum Bösen im Hinblick auf das Ganze der Welt ins Auge fassen und anerkennen als ein notwendiges, an der Vollendung mitwirkendes Moment des Guten und der göttlichen Weltordnung, dann müssen wir es wie alle Dunkelseiten des Lebens und des Schicksals als einen notwendigen Bestandteil der Herrlichkeit der Schöpfung anerkennen, dann besteht es allenfalls als ein sogenanntes Böses, nicht aber als ein wahrhaft Böses.

Von hier aus gesehen ist Gott als höchste Einheit zugleich die Einheit aller Gegensätze,

> *der Umfang von allem, was ist und was nicht ist, was sein kann und was nicht sein kann, und auch dessen, was ihm entgegengesetzt zu sein scheint, auf daß ich nicht sage, Ähnliches und Unähnliches. Er selbst ist die Ähnlichkeit des Ähnlichen und die Unähnlichkeit des Unähnlichen und die Entgegensetzung des Gegenteiligen und die Gegensätzlichkeit der Gegensätze. Alles dieses sammelt und gleicht er durch eine schöne, unaussprechliche Harmonie in einer Einheit aus. Denn was in den Teilen des Universums sich entgegensetzt und widerstrebend und wechselseitig voneinander abzuweichen scheint, alles dies ist, in der allgemeinen Harmonie des Universums selbst betrachtet, zusammengehörig und in eines zusammenstimmend. (1, 72)*

Damit ist dem Dualismus hurritisch-paulinischer wie platonisierender Fassung die vollkommenste Absage erteilt.

Hier steht der tiefe europäische Gedanke der göttlichen Einheit alles Seins auf gegen seine Zerreißung und Zweiteilung und kontradiktorische Hoch- und Abwertung. Hier setzt sich ein lebensbejahendes Weltbekenntnis, das, ergriffen von der unerschöpflichen Wunderbarkeit und Kraft der Wirklichkeit, diese Weltwirklichkeit heiligspricht, unbeirrbar zur Wehr gegen ihre Verfemung und Gottfeindlichkeit, gegen Erlösungsbedürftigkeit des als sündig diffamierten Menschen und seine mönchische Weltentsagung und weltflüchtige Jenseitssehnsucht. Hier und jetzt in jedem Augenblick ist für Eriugena die Einheit mit Gott vollzogen, die bei Dionysius und Maximus erst in einer Zukunft, im Jenseits, statthat.

Im Gegensatz zu jenem asketisch verdünnten, geistig-seelischen Leben des Christen von dem provisorischen Charakter eines Durchgangs, der sich in einem »ewigen Leben« weit öffnen wird – im Gegensatz zu der neuplatonischen Resignation, die das Leben als Strafe, Gefängnis und elendsvollen Weg versteht –, füllt sich hier der Begriff des Lebens randvoll mit elementarer schöpferischer Kraft und eigener innerer Aktivität, mit einer Spontaneität und pulsierenden Bewegtheit, die der Ganzheit des Organischen, Leib-Seelischen, ja dem gesamten Universum innewohnt!

Sein Tatcharakter steht in stärkstem Widerspruch zu dem aus jenem Schattendasein inbrünstig angestrebten Ziel der ekstatischen Verlorenheit an die völlige Ruhe und starre Bewegungslosigkeit des neu-platonischen jenseitigen Ur-Einen. »Gott kann gar nicht sein, ohne daß er schafft«! (I, 72) bricht sein überwältigendes Gotteserlebnis aus Eriugena heraus: »Er kann gar nicht sein, ohne zu werden, indem er schaffend selbst in allem wird!«

Werden und Wandelbarkeit – dort mit dem Makel des Unvollkommen-Scheinhaften, Unheilvollen, mit dem Grauen vor Vergänglichkeit und der Drohung des Zerfalls belastet –, hier wird sie glühend bejaht wie alle Bewegung und Tätigkeit als Erhöhung und Steigerung, als Wandlung und Umwandlung im großen Allwerden.

Das Böse – es behauptet sich dort, trotz aller Versuche, es platonisch abzuschwächen zum Nichtseienden, als die ungeheure und feindliche, durchaus diesseitige Gegenmacht Gottes, des Erlösungswerkes Christi und des Corpus Christi Mysticum –, hier bildet es ein notwendiges Moment der göttlichen Weltordnung.

Die Materie – dort das gänzliche Gottferne, Widerstrebende, Böse, die lastende, lähmende Kette, die in den Schlamm zieht und dieser selbst –, hier ist sie ganz und gar von Gott erfüllt, ihm entstammend und ihn offenbarend, unerschöpflicher Quell alles Werdens.

Die Natur selbst – dem naturfeindlichen hurritischen Denken und den so oder so von ihm beeinflußten Religionen der Bereich des Triebhaften, des sündigen Fleisches und Todes –, sie erfährt durch Eriugena eine Hochwertung in ihrer Gesamtheit wie nie und nirgends zuvor. Und mit ihr der in sie

eingebettete Mensch, der entgegen allen Erniedrigungen eine uranfängliche und unzerstörbare, einzigartige Würde empfängt, in der er zugleich höchster Wirkort und Mitschöpfer des Göttlichen ist und selber von göttlicher Art.

Daß Eriugenas Kühnheit, den wohlbestellten christlichen Acker aufzugeben und auf anderem Boden sich sein Feld selbst zu bestellen, daß eine so umstürzlerische Mißachtung aller Tradition (trotz mancher Inkonsequenzen und Konzessionen an die christlich-augustinischen und neuplatonischen Vorstellungen) zu ihrer Zeit keine Verzeihung finden konnte, wen sollte es erstaunen? Oder wie sein erster erbitterter Kritiker, der Diakon Florus, es ausdrückte: ». . . daß er, ohne – und dafür gibt er nicht mal einen Grund an – auf die Autorität der Heiligen Schrift und der Väter Rücksicht zu nehmen, durch bloße Anmaßung Behauptungen aufstellt, welche, weil sie leer und gegen den Glauben und die Wahrheit sind, als voll der Lüge und des Irrtums erkannt und verschmäht, ja verachtet und verlacht werden«. Seit diesen Worten ist Eriugenas Standpunkt nur noch klarer, noch entschiedener und unmißverständlicher geworden.

Auf diesem neuen eigenen Boden ist folgerichtig kein Platz für einen persönlich gedachten Gott, noch für ein Erlösungs- oder kirchliches Mittlertum zwischen Gott und Mensch sowenig für jene Mittelstufen, Engelshierarchien oder Vermittlungsinstanzen, mit denen Plotin, Dionys und Maximus die Kluft zwischen Gott und den Dingen auffüllen; selbst die vermittelnden »Erstursachen«, die Eriugena unter neuplatonischem Einfluß anfangs noch angenommen hatte, schwinden ihm schon bald völlig vor dem überwältigenden Erlebnis des innigen Einsseins der Gott-Natur. Hier haben weder Erbsünde noch Erlösung und Verdammnis ihren Ort, noch Leben und Tod Christi ihren heilsgeschichtlichen Sinn. Das Gegenüber von Gott und Welt, die in der Bibel wie bei Augustin in dem einmaligen Akt der Schöpfung als etwas anderes, Neuartiges, von Gott Wesensverschiedenes gesetzt wird, die unermeßliche Ferne zwischen der göttlichen Allmacht und der Nichtigkeit des Menschen, sie sind für Eriugena – welche Irrlehre! – geschwunden, aufgehoben – vernichtet durch einen Geist, der nur Einheit schauen, nur Einheit denken kann.

Unglaublich aber und völlig rätselhaft ist dies: Keine Stimme erhebt sich, keine Gegenschrift widerlegt die beispiellose Ketzerei, keine Synode befaßt sich mit der Mißachtung aller christlichen Glaubenslehre, kein Schreiben aus Rom nimmt Notiz . . .

Rätselhaft und unerklärlich bleibt, wie ein dermaßen »dem Glauben und der Wahrheit Gottes« widersprechendes System der Religion, wie sie die »Einteilung der Natur« darbietet, unangefochten davonkommen konnte! Um

so unglaublicher, als dieser Johannes Scotus schon zweimal die Aufmerksamkeit der westfränkischen Kirche auf sich gezogen und das Mißtrauen Papst Nikolaus' I. geweckt hatte, ja bereits auf zwei Synoden als Ketzer verurteilt worden war. Unbegreiflich vor allem deshalb, weil das neue fünfbändige Werk über dieselben, bereits mit seiner Schrift *Über die Prädestination* als »Hirngespinste des Satans« verdammte Thesen noch weit hinausführt, sie noch tiefer, umfassender begründet! Ist das Buch zu Eriugenas Lebzeiten nicht oder nur wenigen zugänglich geworden? Leben seine Gegner nicht mehr? Prudentius von Troyes ist 861, Papst Nikolaus 867 gestorben. Sein Nachfolger Papst Hadrian ist dem karolingischen Königshaus und Karl dem Kahlen eng verbunden, der seine schützende Hand über ihn hält. Aber beantwortet das schon die Frage nach dem völligen Schweigen? Wann das Buch beendet wurde, wissen wir nicht, wir können nur vermuten, daß die Fertigstellung etwa in das Ende der sechziger Jahre und in Hadrians Regierungszeit fällt. Und diese Zeit hat keinen Augustinus aufzuweisen, der mit dem Eifer des Tempelsäuberers, »in Strenge zu lieben« und besser »dem Hungrigen das Brot zu nehmen, wenn er die Gerechtigkeit verachtet«, über die Reinheit der Lehre wacht.

Nicht viel besser sind wir darüber unterrichtet, wann und wo Eriugena sein Leben beschlossen hat. Offenbar hat er seinen königlichen Herrn überlebt. Das letzte Wort, das wir von ihm vernehmen, ein Preislied auf den König, spricht von dem Bau einer Kirche im Marienkloster zu Compiègne (nach dem Plan der Aachener Basilika), die Karl der Kahle kurz vor seinem Tod 877 stiftete. Doch wie er, gleich Pelagius, von den Inseln kommend, unbemerkt auf dem Schauplatz seines Wirkens erschienen ist, so tritt er wie jener, für die Nachwelt ungreifbar, von der Bühne der Geschichte ab.

Nur eine späte Legende erzählt von seinem dramatischen Ende. Und ungewiß bis heute blieb, welcher Wahrheitskern in ihr steckt. Zwei angelsächsische Historiker, die sich auf unbekannte Schriften König Alfreds des Großen berufen, berichten um 1100, unter ihnen Wilhelm von Malmesbury in seiner *Geschichte der englischen Könige*, seiner *Geschichte der englischen Bischöfe* und in einem Brief an seinen Freund Petrus, der ihn über das Schicksal Eriugenas befragte: Alfred der Große – der in seiner Jugend den berühmten Gelehrten am westfränkischen Hof kennengelernt hat – habe Eriugena nach Karls Tod nach England berufen, wo er in Oxford gelehrt und noch im hohen Alter als »Abt« in dem nahe gelegenen Kloster Malmesbury Schule gehalten habe. Dort hätten wegen seiner Irrlehre über die Sakramente einige aufgebrachte Schüler in der Nebenkirche des hl. Laurentius den Achtzigjährigen auf grausame Weise mit Schreibgriffeln nach einigem Widerstand ermordet. Doch sei über seinem Leichnam ein überirdisches Licht aufgegangen, das sich einige Tage gehalten habe, weshalb die übrigen Mönche – seiner Lehre offenbar mehr zugeneigt – ihn in der Kirche würdig bestattet und ihn als Märtyrer verehrt hätten, als welchen ihn auch die überlieferte Grabschrift würdigt.

Auf eine Säule der Kirche gemeißelt aber steht die Widmung: »Johannes Scotus, der den Dionysius aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte.« Von seiner *Einteilung der Natur* ist nicht die Rede. Kein Schüler von nennenswertem Rang – man weiß von einem gewissen Humbald Camaracensis und von einem Almannen, der in Eriugenas Sinne vom Menschen als Mikro-Kosmos spricht –, keine Schule greift seine Ideen auf und trägt sie weiter. Ganz vereinzelt zeichnet sich eine Spur seines Werkes ab. In Reims tritt Remigius von Auxerre (gestorben 908) für den Einklang von Mensch und Kosmos ein, die göttlichen Wesens seien.

In Reims zitiert Gerbert von Aurillac, der als Schüler arabischer Zahlenkunde und Astronomie der Zauberei verdächtige Lehrer Kaiser Ottos III., der 999 als Sylvester II. den Römischen Stuhl besteigt, einen Abschnitt über Dialektik aus dem IV. Buch, ohne Eriugenas Namen zu nennen. Die Konzilien 1050 und 1059 in Vercelli und Rom fällen abermals kirchliche Verdammungsurteile gegen Eriugena, während der Hauptangeklagte Berengar eine angeblich von Eriugena verfaßte, wohl irrtümlich ihm zugeschriebene Schrift über das Abendmahl dem Feuer übergibt – aber sein Hauptwerk bleibt außer Betracht!

Bis es im 13. Jahrhundert, nach insgesamt 350 Jahren absoluter Windstille, jäh und endgültig in den Orkan vollständiger Vernichtung gerissen wird. Jäh, aber nicht von ungefähr, denn in dieser Windstille hat sich überraschend und unvorhersehbar eine späte Blüte entfaltet, wie Eriugena selbst sie in dem Klima von Argwohn und selbstgerechter Engstirnigkeit wohl nie für möglich gehalten hätte. Was der sein Jahrhundert und die Fessel der Autoritäten weit überfliegende Geist in den ganz winterharten Boden seiner Zeit umsonst gesät, war um die Mitte des 12. Jahrhunderts aufgegangen zu einem überwältigenden Wachstum.

Jetzt plötzlich erwacht etwas, was immer da gewesen ist, was seit langem nur eingeengt und gefesselt bereitgelegen hat und nur eines Weckrufs zu seiner Befreiung bedurfte. Hatte bisher eine übernatürliche Welt ihren dichten Schleier über alle Dinge und den Menschen geworfen, so hebt sich plötzlich dieser Schleier, und das Auge entdeckt die Welt in ihrer irdischen Erscheinungswirklichkeit und blühenden Schönheit, eine Welt, in der es Gott und das Göttliche unmittelbar Auge in Auge anschaut. Es entdeckt die »Natur«, ein alldurchdringendes Leben, ein allumfassendes, geordnetes Ganzes, ein »Universum«. Es findet und beobachtet überall in ihr das Einzelne, Individuelle, und Neugierde wird wach und stellt Fragen an die Dinge nach ihrem Woher und Warum, nach ihren Ursachen. An die Dinge, die nicht mehr als von oben durch Wunder gewirkt anerkannt werden wollen, noch als Allegorie verfremdet und entnaturisiert, die jetzt in ihrer harten Realität dazu da sind, daß man sie sich technisch dienstbar mache.

Das ist noch nicht die Revolutionierung, mit der die arabische Naturwissenschaft[4] das Gefüge der mittelalterlichen Welt erschüttern wird! Um diese Zeit steckt die Übersetzertätigkeit in Spanien gerade in ihren Anfängen, und Gerhard von Cremona beginnt eben in Toledo in Kaiser Friedrichs I. Auftrag mit der Übertragung des *Almagest* und der großen arabischen Werke in die Gelehrtensprache des Abendlandes. Das heißt nicht, daß nicht schon aus Salerno und Sizilien erste Früchte der arabischen Medizin[5] über die Alpen importiert worden sind und dazu die vielen nützlichen und sehr begehrten Produkte technischen Erfindergeistes der Glaubensfeinde und ihrer handwerklichen Kunstfertigkeit, wie Uhren und Meßgeräte aller Art, Mühlen, Hebegeräte und Energiespender, Linsen und andere optische, chemische, astronomische und medizinische Instrumente, hier staunend aufgenommen als Werkzeuge einer ersten Anstrengung zur Naturerfassung und Naturbeherrschung durch den Menschen, der sich selbst als Werk und Werkzeug Gottes und der Natur begreift. Der die einheimische Pflanzenwelt an die Kapitelle meißelt, mit der Natur auch den Körper bejaht und der christlichen Seele auch einen Leib zugesteht.

Unzählig viele Kräfte verschiedenster Art vereinigen sich, um dieses neue Weltgefühl wachsen zu lassen. Nicht die geringste Rolle hierbei, nämlich für die religiöse Entdeckung der Natur, einer Natur, die nicht von Gott entfernt, sondern zu Gott hinführt, spielt erst jetzt, 250 Jahre nach seinem lautlosen Tode, der größte Ketzer der karolingischen Epoche, Johannes Scotus Eriugena. Und der Pseudo-Dionysius ist das Gefährt, auf dem er seinen Einzug in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts hält.

Das Werk des Dionysios Areopagita, desselben heiligen Denis, wie man annahm, der, in der Abtei St.-Denis nördlich von Paris begraben, als Verkünder des Evangeliums in Frankreich galt, war seit den Tagen, in denen Papst Nikolaus I. bei Karl dem Kahlen die Übersetzung durch den verdächtigen, den Griechen mehr als Rom zuneigenden Schotten zur Einsicht und Approbation angefordert und sie in Rom dem gelehrten Bibliothekar Anastasius zur Zensur übergeben hatte, längst verschollen.

Da zieht eines Tages Hugo, der deutsche Graf von Blankenburg aus dem Harz, der Mystiker der urbildbetrachtenden Schau und Gotteserfassung im eigenen Ich, der zum Schulleiter an der Seine in der Abtei von St. Victor aufgestiegen ist, die alte Handschrift wieder hervor. Die Schrift eines Zeitgenossen der Apostel! Eines Schülers des Paulus! Das stellt sie turmhoch über alles, was seitdem gedacht und geschrieben ist! Die Übertragung, in welche Anmerkungen und Kommentare ihres eigenwilligen Übersetzers eingeflossen sind, die manchen Akzent anders setzen, bereits in kongenialer Weise interpretieren und umdeuten, weist gebieterisch auf die gewaltige Vision Eriugenas hin. Diese verbreitet sich in dem Maße, als die Schriften des Pseudo-Dionysius zu einer Art Bibel werden, in unzähligen Handschrif-

ten, zirkuliert in allen Klöstern, sickert in Glossarien, Interpretationen und Abhandlungen und befruchtet das Denken wie der Regen nach langer Trokkenheit die wartende Steppe, indem sie in den Menschen das anspricht, was von je in ihnen bereitliegt zu sprießen. Dem Zauber, den sie ausübt, sind nur noch die platonische Kosmogonie in dem Dialog *Timäus* zu vergleichen, den man in der lateinischen Übersetzung des Calcidius besitzt, und die *Tröstungen* des Boethius. Ja, für den Engländer Richard von St. Victor ist der Verfasser der *Einteilung der Natur* schlechthin »der Erfinder der Theologie«.

Wer fortan Natur sagt, der meint nicht etwas von Gott Verschiedenes, von ihm Entferntes, vom Seelenheil Ablenkendes wie der alte Augustin oder etwas schattenhaft Nichtwirkliches wie Platon und Dionys, sondern jene lebensvolle Gesamtwirklichkeit, die Eriugena als Theophanie, als Erscheinen des Göttlichen, verstanden hatte. Wer jetzt von Universum spricht, der versteht das Wort nach der Lektüre der *Einteilung der Natur* nicht als »universitas rerum« im Gegensatz zu Gott, sondern in jener charakteristischen Bedeutung, die es für Eriugena hat als ein göttlich durchwaltetes Eines und Ganzes. Natura, Universitas, Theophanie – sie werden jetzt das große Thema in Laon, in Chartres und Reims und all den anderen geistigen Zentren Europas, sie werden zu den gängigsten Begriffen und ständiger Wortschatz der Theologie.[6]

In Chartres schreibt um 1150 Bernhard Silvestris sein *De mundi universitate – Über die Gesamtheit der Welt*, eine dem dogmatischen Christentum ziemlich fernstehende Huldigung an die Natur, in deren Gestirnen und irdischem Leben er das göttliche Sein schaut und in der die biblische Schöpfungsgeschichte bis zur vollständigen Entfernung vom kirchlichen Dogma allen Sinn verliert. In dem Dichter-Theologen Alain de Lille, einem Schüler Bernhards von Chartres, der auch das Werk des Eriugena studiert hat, findet diese neuentdeckte göttliche Natur ihren berufenen religiösen Sänger und geistvollen Interpreten.

Für den Bischof von Le Mans, Hildebert von Lavardine, ist das Göttliche ein Überweltliches und Innerweltliches zugleich, die Einheit, in der die Gegensätze eins sind:

> *Gott ist über allem unter allem – außer allem in allem – in allem und doch eingeschlossen – über allem und doch nicht darüber hinaus – unter allem, doch nicht darüber hinweg – ganz darüber weil beherrschend – ganz darunter weil tragend – draußen ganz weil umfassend – drinnen ganz weil erfüllend.*[7]

Als Ketzer angeklagt wird in Paris ein anderer Schüler Bernhards Silvestris und Schüler Eriugenas, Gilbert de la Porrée, Bischof von Poitiers, der in Gott das Zusammenfallen von Gottheit und Gottsein, von Seinsgrund und Dasein lehrt. Während auch für Gottfried von St. Victor und andere die Natur »voll von Gott« ist, sieht in Deutschland die Äbtissin von Ruppertsberg,

Hildegard von Bingen, die Natur mit göttlichen Kräften durchwirkt und wirkend an. Hier faßt der deutsche Schüler Gilberts, der Enkel Kaiser Heinrichs IV. und Oheim Kaiser Barbarossas, Bischof Otto von Freising – im Widerspruch gegen den augustinischen unversöhnlich harten Dualismus der Reiche Gottes und des Satans – den Ablauf des göttlichen Weltplans als die Verwirklichung des Göttlichen in dieser Welt in einem großen geschichtlichen Zusammenhang, indem er innerhalb des einen einzigen Gottesstaates das altgermanische Ineinander von geistlicher und weltlicher Gewalt wiederherstellt, dem Irdischen das Kainsmal nimmt, ihm seine ursprüngliche Würde zurückgibt und auch Konflikte und Schicksalsschläge als sinnvoll und gottgewollt bejaht um des Ganzen willen.

Einem anonymen Büchlein, das sich den Titel gibt *Buch der 24 Philosophen* und sich mit dem hochstapelnden Namen des Neuplatonikers Hermes Trismegistos wichtig macht, gelingt es in der Tat, eine geschichtliche Rolle zu spielen. Indem es vierundzwanzig Thesen über Gott zusammenstellt, teilweise aus der Dionysios-Übersetzung des Eriugena, teils kräftig aus Eriugenas großem Werk selbst geschöpft, bietet er einen der wenigen Zuflüsse, durch die nach der endgültigen Ausmerzung seiner Schriften noch schmale Rinnsale aus seiner Geisteswelt in den großen Geistesstrom einmünden werden, jedoch ohne – wie es in der Absicht ihres Herausgebers liegt – ihre Quelle preiszugeben.[8]

Unverkennbar wirkt Eriugenas Geist weiter in dem Deutschen Honorius von Regensburg und über ihn hinaus in seinem vielgelesenen Jugendwerk *Elucidarium*, das, in zehn Sprachen übersetzt, das Ohr der ganzen abendländischen Welt erreicht und ihr ein noch ungewöhnliches religiöses Naturgefühl nahebringt. »Daher« – heißt es dort – »ist für den, der Gottes Schöpfung betrachtet, die Freude so groß, und zwar bei manchem die Freude an ihrer Schönheit wie bei den Blumen, bei anderen wieder an ihren Heilkräften wie bei den Kräutern, bei manchem an ihrer Nahrhaftigkeit wie bei den Früchten, bei anderen wieder an ihrer Bedeutung wie bei den Würmern und Vögeln.«

In Eriugena hat Honorius seinen Geistesverwandten und Lehrer gefunden und in seiner Begeisterung mit seinem Buch *Schlüssel der Natur* eine inhaltsgetreue Wiedergabe und Zusammenfassung der *Einteilung der Natur* seines Meisters verfaßt. In seinem entschiedenen Protest gegen jeglichen Dualismus kommt Honorius immer wieder auf den Gedanken der Einheit zurück: »Die Natur der Dinge fordert, daß alles Zwiespältige im Universum von sich aus durch Gegensatz und Ähnlichkeit den Einklang herstelle.«

Ja, in der Natur findet der menschliche Geist jetzt ein neues Feld der Erkenntnis des Göttlichen, denn so schreibt Honorius:

Es ist die Natur der Dinge, die uns erleuchtet über die Art und Weise, in der das Universum gebaut ist.[9]

Und auch diese Zuwendung zur Natur entsteht aus einem europäischen Protest. Ein ganz neuer Klang kommt in die Sprache dieser Generation. Und nichts bezeichnet diesen Vorgang treffender als die Antwort des Normannen Wilhelm de Conches, als die Geistlichen ihm vorhalten, er habe sich aus der *Bibel* Auskunft über den Ursprung des Menschen zu holen. »*Den Urgrund der Dinge zu suchen* und die *Gesetze ihrer Entstehung*, das ist die große Aufgabe des Gläubigen, die wir in brüderlicher Zusammenarbeit unserer Neugierde unternehmen müssen.« Auch er ist ein Schüler des Bernhard Silvestris, auch ihm bringt sein freier, von Platon, Cicero, Seneca und Eriugena beeinflußter Standpunkt eine Klage wegen Ketzerei ein, weil er die Erschaffung des Menschen aus einem Erdkloß unmöglich glauben kann.

Ließ die durch um sich greifende Mißachtung der kirchlichen Dogmen sich immer stärker erhitzende Atmosphäre noch weitere Belastung zu? Konnte sie eine Verstärkung der Spannung durch neue Auflehnung noch aushalten?

Die Entladung trat kurz nach der Jahrhundertwende ein. Und der herabstürzende Blitz enthüllte vor aller Augen den Hauptverantwortlichen der massiven Ketzerei, die sich von Paris ausstrahlend verbreitete.

Eriugenas Einfluß war seit den zwanziger Jahren des 12. Jahrhunderts, gemessen an der Häufigkeit seines Namens im Schrifttum, um ein Vielfaches gewachsen. Zwar hatte sich hier und dort und schon bei Hugo von St. Victor Verdacht gegen sein unbedenkliches Aus-der-Reihe-Tanzen gemeldet. Aber was vermochte das gegen seine ungewöhnliche Anziehungs- und Überzeugungskraft auszurichten? Zudem war ihm der ungeheure Kredit des von ihm übermittelten und in seinem eigenen Werk vielzitierten vermeintlichen Paulus-Schülers Dionysios Areopagita zugute gekommen.

Bis im Jahr 1209 der Universitätskanzler Odo, Bischof von Tusculum, in dem Buch des Eriugena *Von der Natur* auf das stößt, was er sucht. Jetzt gibt es für die Synode in Paris keinen Zweifel, in wem sie den Hauptschuldigen für die aufgedeckte Massenketzerei zu sehen hat. Zwar, der Magister der Pariser Theologischen Fakultät Amalrich aus Bène, einem kleinen Flecken in der Nähe von Chartres, kann nicht mehr verhört werden, weil er vor vier Jahren verstorben ist. Dieser spekulative Kopf, der durch Gelehrsamkeit und dialektische Schärfe Aufsehen erregte, hatte sich auf die Anzeige seiner Theologen-Kollegen 1204 persönlich in Rom verantwortet, und, von Papst Innozenz III. verworfen, war er von der Fakultät in Paris zum Widerruf seiner Lehre gezwungen worden. Gewissensbisse und Scham über seinen Mangel an Standhaftigkeit hatten ihn auf das Krankenlager geworfen und sein baldiges Ende herbeigeführt.

Dafür stehen jetzt dreizehn studierte Geistliche und Mönche, dazu der Goldschmied Wilhelm und eine Anzahl weiterer Laien, Männer und Frau-

en, unter der schweren Anklage, den ketzerischen Lehren des Amalrich anzuhangen, vor dem Synodalgericht in Paris. Wilhelm, der Goldschmied, hatte unklugerweise und arglos den Magister Radulf von Nemours für ihre Ideen interessiert, der geschickt und im Einverständnis mit dem Abt von St. Victor und dem Bischof von Paris, Peter von Nemours, vor den Amalrikanern den überzeugten Konvertiten und Prediger gespielt hatte, um insgeheim die Lehre und Namen ihrer Mitglieder in der Stadt und der umliegenden Diözesen auskundschaften und der kirchlichen Behörde ausliefern zu können. Unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Sens fällt die Synode 1209 folgendes Urteil:

Dreizehn Geistliche und der Goldschmied Wilhelm sind am lebendigen Leibe zu verbrennen, zehn andere Mitglieder mit ewigem Kerker zu bestrafen, einige Laien und Frauen freizulassen; der verstorbene Amalrich von Bène ist zu exkommunizieren, sein Leichnam wieder auszugraben und in ungeweihter Erde zu verscharren; die Schrift *De Tomis id est De Divisionibus* des Philosophen und Magisters artium David von Dinant ist zu verbrennen; die Lektüre der von ihm benutzten naturwissenschaftlichen Werke des Aristoteles wird verboten. Und, nachdem der Kanzler Odo die Kernsätze des Johannes Scotus Eriugena als Ursache der gesamten Häresie aus seinem Buche ausgezogen und als Beweise vorgelegt hat, wird dessen Werk *Von der Natur* verdammt, weil auf ihn aller gotteslästerliche Irrtum der beiden gottlosen Magister sowohl als ihres Anhangs sich gründet.

Mochten alle Verurteilten auch verschiedene Wege eingeschlagen haben, von diesem Grundgedanken gingen sie alle aus: »Alles ist Eines, und alles, was ist, ist Gott.« Gott und Kreatur – so hatte, nach dem Bericht seines Gegners Gerson[10], Amalrich gelehrt – sind nicht verschieden! »Omnia esse Deus – Alles ist Gott, in ihm selbst ist alles, und darum ist er selbst auch alles. Schöpfer und Geschöpf sind dasselbe!« Gott ist wesenseins mit seinen Geschöpfen, die durch ihn ihre Freiheit und ihre Gotteserkenntnis besitzen. Als ihr Wesen wohnt er allen Dingen ein und ist in der Seele aller Menschen gegenwärtig. Er hat »ebenso durch Ovid wie durch Augustin geredet«. Ja, Christus war in keiner anderen Weise wesenhaft Gott als jeder zu wahrer Vernünftigkeit und Gotteserkenntnis erhobene und von Liebe durchdrungene Mensch, der kraft seiner göttlichen Wesenseinheit nicht verderbt und sündig ist und in allem, was er tut, sofern er es nur in der rechten Liebe tut, insofern schon auferstanden und im Paradiese. So ist auch Christus in dem Brot des Abendmahls nicht anders und nicht mehr zugegen als in jedem Brot. Eine Auferstehung des Fleisches gibt es aber so wenig wie Himmel und Hölle, die jeder Mensch je nach seiner Gottesnähe oder Gottesferne in sich trägt. Gut und Böse sind darum keine wirklichen Unterschiede, denn Gott wirkt alles im Menschen, sein Tun und Erkennen.

»Omnia est unum, quia quidquid est est Deus« – ist, nach dem Bericht

seines Gegners Albertus Magnus, auch für David von Dinant die leidenschaftlich vertretene Antwort auf die dualistische Auseinanderreißung des Wirklichen und des Absoluten, gegen die er aus tiefster Überzeugung furchtlos protestierte aus einer für die Umstände »ungewöhnlichen Unabhängigkeit des Charakters und der Gesinnung« und »mit einer Entschiedenheit, wie man sie wohl bei keinem anderen Philosophen des (frühen) christlichen Mittelalters findet.«[11] Um diesen Glaubenssatz, der ihn mit Eriugena verbindet, zu erhärten, erfindet David immer neue Beweisführungen, für die er sich als einer der ersten in den seit der Einnahme Toledos und seiner Übersetzerschule bekanntgewordenen physikalischen und metaphysischen Werken des Aristoteles umgesehen und sich bei ihm sein dialektisches Rüstzeug geholt hat. Der umdeutende Gebrauch des aristotelischen, scharf die metaphysische Zweiheit betonenden Begriffs der Materie und seine syllogistische Verwendung zur Erhärtung eines Einheitsdenkens im Sinne Eriugenas haben ihn durch das Urteil seines grimmigen Kritikers, des bewußten Dualisten Albertus Magnus, in den Verruf des »Materialisten« gebracht – ein Schandfleck, der David von Dinant mit der bei Ketzerverfemungen üblichen hartnäckigen Untilgbarkeit bis heute anhaftet. Zu Unrecht!

Doch was tut es, daß er Gott nachdrücklich als die Materie und Geist *zugrunde liegende Einheit* verkündet, der sowohl die Bildbarkeit der Materie als das Lebensprinzip des Geistes innewohnen? Was nützt es, daß er Materie und Geist als wesensidentisch und ihre Einheit als wesensidentisch mit Gott erklärt? Was hilft es, daß seinen scheinbar rein materialistischen Äußerungen ebenso rein objektiv-idealistische gegenüberstehen? Daß er sich schließlich selbst zu denen zählt, die Gott als *mens universi,* als »Weltgeist«, verstehen und in ihm »Weisheit und Vernunft sehen, durch welche alles hervorgebracht, geleitet, getragen und verknüpft werde«, und zugleich das schöpferische Prinzip des Lebens und des Krafttätigen![12]

Hatte nicht Eriugena gesagt: »Darum ist auch die Materie, aus der die Welt gemacht ist, von ihm und in ihm, und er ist selbst in ihr, sofern er als seiend gefaßt wird.« War Eriugena deshalb ein Materialist? In den Augen der Kirche und der Theologen gewiß. Hier zeigt sich mit ganzer Wucht die Unausweichlichkeit der Mißverständnisse: Verschiedene Denkstrukturen und Begriffswelten prallten aufeinander: die dualistische und die einheitsgerichtete bzw. die antik-aristotelische (in der Weitergabe durch den Araber Averroes) und die neue des Eriugena. So entstand das Fehlurteil des Aristotelikers Albert über den Eriugena-Schüler David von Dinant.

Durch Albertus Magnus erfahren wir von einem der Schüler Davids, Balduin, mit dem er über die Lehre seines Meisters in philosophischen Gesprächen diskutiert habe. Die unkompliziertere Lehre Amalrichs dagegen hat das religiöse Gefühl der Menschen unmittelbarer angesprochen und ist ei-

nem offenbaren Glaubensbedürfnis ihres aufgeschlossenen Fühlens und Erlebens spontan entgegengekommen.

In den Amalrikanern kristallisiert sich zum erstenmal innerhalb einer christlichen Umwelt eine größere nichtchristliche Glaubensgemeinschaft. Das hat es bis jetzt erst in kleinen geschlossenen Gruppen in Flandern und der Lombardei gegeben. Ganz im verborgenen leben hier bei Paris Akademiker und Laien einem religiösen Glauben ganz außerhalb der Kirche und außerhalb der christlichen Religion und ohne eine Kampfstellung nach außen und ohne missionarische Absicht! Sie haben nichts gemein mit den manichäischen Katharern oder den Albigensern und nichts mit deren von außen, vom Orient und über Afrika hereingetragenem Dualismus; wenn auch in diesen Kreisen an manchen Stellen überraschend antidualistische, ihre manichäische Grundtendenz »verratende«, einheitsgerichtete Tendenzen zum Durchbruch kommen. Die Amalrikaner haben nichts gemein mit den rein reformatorischen, gerade zum Urchristentum zurückstrebenden Ketzerbewegungen. Sie sind betont einheitsgerichtet. Sie suchen die Wahrheit in der Welt, die sie als von göttlicher Art erfahren. Alles ist eins, und was ist, ist Gott – dieser Glaube Amalrichs gewinnt bei ihnen seine handfestere, praktische Anwendung auf Leben und Ethik. Verknüpft hatte er sich bei ihnen mit Gedanken des Abtes aus Kalabrien, Joachim von Fiore, der – die Kirchenlehre überspringend und damit das Anathema herausfordernd – die Trinitätslehre in eine Geschichtstheologie umgegossen und nach dem abgelaufenen Zeitalter des Vaters und des Sohnes das gegenwärtige Anbrechen des Zeitalters des Heiligen Geistes verkündet hatte. In sich selbst spürten die Amalrikaner dessen Wirken, so daß sie sich frei von Sündenschuld wußten und durch das wahre Gottesbewußtsein und unmittelbare Wirken Gottes in sich selbst himmlische Beseligung in der eigenen Brust fühlten – wer aber, so berichtet Cäsarius von Heisterbach von ihnen, das Gottesbewußtsein in sich nicht zum Durchbruch kommen lasse und eine Todsünde begehe, der habe die Hölle in sich selbst *sicut dentem putridum in ore* – wie einen verfaulenden Zahn im Munde.

Mit dem blutigen Durchgreifen in Paris waren die Verfechter der Weltheiligung und des gottgeeinten guten Menschen natürlich nicht ausgerottet. Zwar wird im Jahre 1212, zwei Jahre nach dem furchtbaren Flammentod der Vierzehn, in Amiens in der Picardie der angeblich letzte Amalrikaner Magister Godinus verbrannt. Zwar hört man von ihnen hinfort nichts mehr. Dennoch sterben sie nie aus.

Bereits um 1273 kommt man einer ausgebreiteten Ketzerei in Süddeutschland auf die Spur. Die Protokolle von nahezu einhundert Ketzerverhören, die dem Dominikaner Albertus Magnus für ein Gutachten vorliegen, wiederholen schon Bekanntes: Im schwäbischen Ries, jenem fruchtbaren Bekken bei Nördlingen, treffen Männer und Frauen sich in heimlichen Zusam-

menkünften, in denen ein Unbekannter seine heidnische Glaubenslehre aussät in entschiedener Mißachtung allen Kirchenglaubens und seiner kirchlichen Vermittlung und Sakramente. Ohne jene – so glaube der nachdenkliche Schwabe – könne der gute Mensch aus eigenem Willen und eigener Kraft sich mit Gott einen, gottgleich, ja Gott werden, indem die Gottheit wie in aller Natur so auch in ihm und durch ihn wirke, so daß der Mensch nicht sündigen könne, was er auch beginnen möge, und, frei geworden, keiner Kirche, keines Priesters oder Gebetes mehr bedürfe noch einer künftigen Auferstehung. Zu solcher Vollkommenheit zu gelangen, in der der gute Mensch sogar »Gott läßt um Gottes Willen«, sei von unermeßlichem, nichts vergleichbarem Wert und mehr, als hundert Klöster zu bauen.

In den »Brüdern und Schwestern vom freien Geiste«, in den Beginen und Begarden, unter anderen Namen und Spielarten tauchen sie, nichtchristliche Glaubensgemeinschaften[13] in meist nur lockerem Zusammenhalt oder als einzelne Gläubige, während des ganzen Mittelalters auf – in Straßburg, in Schwaben und von Konstanz bis Aachen den Rhein entlang, in Schlesien, Leipzig, Erfurt, Eichstätt, Schweidnitz, Nürnberg, Lübeck und Prag, in Nordfrankreich, Flandern und Brabant, in Umbrien, der Lombardei und der Schweiz – ein riesiges Heer Gläubiger aus europäischem Geist, viel geschmäht und aus gegnerischer theologischer Polemik viel verleumdet und in ein falsches Licht gestellt, schlimmster Unsittlichkeit und grauenhafter Entartungen verdächtigt. Und reihenweise getötet, verbrannt und ertränkt.

Daß auch höchstgestellte Persönlichkeiten von der Ile de la Cité, mit denen Amalrich in näherer Verbindung gestanden, sich zu seinen Schülern und Schülerinnen zählten – hatte nicht der Kronprinz Ludwig selbst, der Sohn einer dänischen Prinzessin und Gemahl der Blanche von Kastilien (der Mutter des späteren Königs Ludwig des Heiligen, die für ihn die Regierung führte, während er auf den Kreuzzügen in arabischer Gefangenschaft war!), Amalrich auffallend durch seine Gunst ausgezeichnet? Dies warf ein besonderes Licht auf das Urteil des IV. Laterankonzils in Rom im Jahre 1215. Zwar verdammten hier die Konzilsväter grundsätzlich jede Abweichung vom Glaubensbekenntnis als Ketzerei, insbesondere jedoch die ketzerische Trinitätslehre des 1202 verstorbenen Abtes Joachim von Fiore zusammen mit der »verruchtesten Lehre« des Amalrich von Bène. Wieso aber vermied es der mächtige Innozenz III., dem Konzil die Häresie des französischen Magisters im einzelnen darlegen zu lassen, wie es zuvor mit dem Trinitätsirrtum des kalabresischen Abtes geschehen war? »Wenn du mich fragst« – erklärt etwa vierzig Jahre danach Kardinal Heinrich von Ostia hinter vorgehaltener Hand seine Kenntnis der delikaten Angelegenheit, die er aus dem Munde des verehrungswürdigen Bischofs Odo persönlich vernommen –, »warum diese Lehre auf dem Konzil nicht erläutert worden ist, so erwidere ich: Weil dieser

Amalrich gewisse Schüler hatte, die zur Zeit jenes Konzils noch immer seinem Afterglauben anhingen, hat er sich genötigt gesehen, aus Ehrerbietung vor ihnen jene Lehre zu verhehlen. Und es ist auch bis jetzt schicklicher, deren Namen zu verschweigen, als sie einzeln auszusprechen...«

Sollte den Heiligen Vater etwa noch andere Rücksicht bestimmt haben, auch die in Paris dem Feuer überlieferte Schrift seines ehemaligen päpstlichen Kaplans – David von Dinant – auf dem Konzil mit Schweigen zu übergehen? In Paris jedenfalls nahm man solche Rücksichten nicht. Die im selben Jahr, 1215, unter dem Vorsitz des päpstlichen Legaten zusammengetretene Synode verbot abermals die Schriften Amalrichs und Davids zusammen mit der *Physik* und der *Metaphysik* des Heiden Aristoteles.

Und da das Verdikt von 1209 die Lektüre »eines gewissen Buches mit dem Titel *Über die Natur*« des Johannes Scotus Eriugena keineswegs verhindere, sondern im Gegenteil – wie der ehrwürdige Bruder, der Bischof von Paris, ihm berichtet habe – das Interesse noch verstärke, sieht sich Papst Honorius III. genötigt, am 23. Februar 1225 eine Bulle gegen jenes Buch zu erlassen, das er »ganz voll wimmelnder Würmer ketzerischer Schlechtheit« befunden hat. »Weil nun dieses Buch, wie Wir gehört haben, in mehreren Klöstern und an anderen Orten im Besitz ist und weil manche Mönche und Scholastiker sich der Lektüre besagten Buches sehr eifrig hingeben«, ordnet der Heilige Stuhl an, alle vorhandenen Codices zu sammeln und zu verbrennen. Wer fünfzehn Tage nach Verkündung des päpstlichen Erlasses bei dem Studium gefunden wird, macht sich der Ketzerei schuldig. Wer es nicht abliefert und es im ganzen oder in einem Teil zurückzuhalten versucht, verfällt dem Spruch der Exkommunikation und der Bekanntgabe als Ketzer.

Die Vollstreckung ist gründlich. Nur sieben oder acht Handschriften überleben – in Paris, in St-Germain, in Oxford. Hiermit fällt das Werk des Eriugena der Vergessenheit anheim. Die Jahrhunderte kennen ihn nicht mehr, sein Name ist ausgelöscht, seine Gedanken versickern anonym.

Und doch steht ein Meister Eckhart auf, seinem Geist tief verwandt, ein Nikolaus von Kues, ein Giordano Bruno; wir werden noch von ihnen hören. Erst 1681 weckte in England Thomas Gale den Vergessenen und gibt sein Werk mit dem Titelzusatz »des Langvermißten« neu heraus – dreißig Jahre nach Descartes', drei Jahre nach Spinozas Tod.

Aber schon am 3. April 1685 trifft Eriugena der Bannstrahl aus Rom von neuem! Gregor XIII. setzt das Buch des Ketzers auf den Index librorum prohibitorum, das Verzeichnis der von der Kongregation des Hl. Officiums verbotenen Bücher. Das bedeutet: Wer es hinfort liest, aufbewahrt oder verbreitet, verstößt gegen das Kirchenrecht und wird kirchenrechtlich bestraft. Auf dem Index steht es seither als eine der ältesten Ketzereien am Pranger, noch in seiner letzten amtlichen Ausgabe von 1948.

Und wer weiß heute noch von ihm? Welches Schulbuch kennt diesen Na-

men? Auch Eriugena ist ein Beispiel dafür, in welchem Maß unsere Geschichtsschreibung noch in diesem Jahrhundert voll mittelalterlicher Vorurteile steckt.

Wie ist es möglich, überblickt man die allgemeinen kultur- und geistesgeschichtlichen Darstellungen der Frühepoche des christlichen Europas, daß man als Zeugnis für das Erwachen des Geistes im Abendlande enthusiastisch auf Männer wie Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis, Alkuin und Hrabanus Maurus hinweist und auf sie allen Stolz gründet, Männer, die nur abschrieben, nur nachdachten, was Frühere gedacht, nur sammelten, ja zusammenhäuften ohne leitende oder ordnende Ideen, ganz unselbständig und sklavisch auf den Pfaden der Früheren wandelnd, ohne eigenen Gedanken, geschweige denn selbständige schöpferische Leistung – daß man aber die beiden einzigen selbständigen Geister der karolingischen Renaissance, an denen sich der Stolz emporranken könnte – Eriugena und Gottschalk – mit gleicher Regelmäßigkeit verschweigt, ja die einzige große, sie turmhoch überragende Erscheinung des frühen Mittelalters gänzlich übergeht: eben diesen Eriugena, den die Kirche verdammt hat.

Mit welchem Recht sagt man, daß nur in den Reihen der Geistlichkeit und des Mönchtums Bildung und Geisteskultur zu Hause gewesen seien? Ebenso wie auch Pelagius war Eriugena *nicht* Mönch, *nicht* Priester, überhaupt *nicht* geistlichen Standes. Und er hat nicht wie jene »Leuchten der Wissenschaft« nur rein rezeptiv das Wissen der Antike »gerettet« – vielmehr selber mit unerhörter Kühnheit des Gedankens und einer unter ihren Landsleuten einzig dastehenden Tiefe und Weite spekulativen Geistes, der ihn den größten europäischen Denkern ebenbürtig zeigt, Eigenes und damit selber Tradition geschaffen.

Von der Spezialliteratur abgesehen, beschränken die Geschichtswerke der allgemeinen Philosophie sich auf ein Minimum stereotyper und äußerlicher Mitteilungen, aus denen der Leser Wesentliches nicht entnehmen kann, und lassen seine Selbständigkeit hinter einer Abhängigkeit von geistigen Vorläufern verschwinden, so daß der gelangweilte Leser auch nichts Eigenes, Wesentliches erwartet, und hier schon gar nichts von einer Gedankenwelt vermutet, in der die großen religiösen Künder Europas heimisch waren, ja – die sich noch 900 Jahre später in gewaltigen Geistesschöpfungen entfalten sollte.

Zu den oft wiederholten Daten über Eriugena gehört dies: er sei der »Vater der Scholastik« und zugleich der »Vater der Mystik« gewesen. Zwei Urteile, die durchaus falsch sind. Denn weder versucht er – wie die Scholastik –, vom Boden der christlichen Offenbarung ausgehend, durch dialektischen Gebrauch der Vernunft die einzelnen Dogmen der Kirche zu rechtfertigen, vielmehr richtet sein Blick sich, von dem ganz undogmatischen kosmischen Gotteserlebnis herkommend, rein spekulativ auf das Sein als Ganzes und die kosmische Bedeutung des Menschen – noch bewegt er sich in »dem dik-

ken Nebel« des überschwenglichen Pseudo-Dionysius und sucht in asketischer Lossagung von der Welt und ekstatischer oder sittlicher Selbsthingabe an Gott nach mystischer Vereinigung; vielmehr betrachtet er in dem »klaren Sonnenschein« die Weltwirklichkeit, den Kosmos, die Natur, die seinem frommen Schauen zur Theophanie wird, ja in der ihm jedes Wesen die Entfaltung Gottes ist.

Um so mehr muß es überraschen, in Eriugena den Vorläufer der spekulativen Philosophie und Theologie des 17. bis 19. Jahrhunderts zu erkennen. Dabei ist – mit Ausnahme Hegels, der ihn erwähnt – fraglich, ob einer ihrer Vertreter, bei denen sich manchmal nahezu wörtliche Anklänge nachweisen lassen, Eriugena jemals gelesen hat.

Die Übereinstimmungen, die hier zwischen dem völlig vergessenen Denker des 9. Jahrhunderts schon mit wesentlichen Punkten der Lehre Meister Eckharts sowie mit Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling und vor allem Hegel und Schleiermacher ins Auge springen, ohne daß eine nachweisbare Brücke von ihm zu ihnen führten, gehören zu den merkwürdigsten Zeugnissen dafür, wie selbst unwissentlich aus innerlich verwandtem Geist in der Auseinandersetzung mit der gemeinsamen, allen vorgegebenen christlichen Tradition sich gleiche Gedanken entwickeln.

Mit dem »Cogito ergo sum« des Franzosen Descartes berührt der Schotte[14] sich in der Rolle, die er dem menschlichen Selbstbewußtsein zuerteilt als der Bürgschaft für ein an sich selbst bestehendes Sein, das heißt für Gott, der ihm als überwältigende Realität gewiß geworden sein muß, und ebenso auch für sich selbst.

Mit Kant ist der früheste europäische Erkenntnistheoretiker Eriugena sich einig nicht nur in der Anerkennung eines über alle Erkennbarkeit Hinausliegenden, eines an sich nicht Erfaßbaren in den Dingen, eines »Dings an sich«, sondern auch in der Ansehung von Raum und Zeit als der dem menschlichen Bewußtsein zugehörigen Formen der Erkenntnis.

Mit Fichte findet er sich zusammen in der Anschauung, daß alles, was von dem reinen, unabhängig vom menschlichen Verstand existierenden göttlichen Sein an einzelnen Bestimmungen ausgesagt wird, das heißt alle Eigenschaften oder Bestimmungen Gottes, nur Produkte des menschlichen Bewußtseins sind. Oder wenn Fichte sagt: »Gewöhnlich aber glauben wir, das Dasein überspringend in das Sein selbst gekommen zu sein, indes wir doch immer und ewig in dem Vorhof, dem Dasein, verharren.«

Mit seiner Lehre von der Einheit des Erkennenden und des Erkannten, weil der göttliche Geist durch den menschlichen sich erkennt, berührt sich Eriugena mit Fichte sowohl als mit Schelling und Hegel (bei dem neben anderen Gemeinsamkeiten auch die drei Momente: des reinen Seins, des Ausgangs und der Rückkehr sich wiederfinden). Heißt es bei Eriugena:

Denn wie der göttliche Verstand allem vorhergeht und selbst alles ist, so geht auch die geistige Erkenntnis des Menschen allem voraus, was sie erkennt, und sie ist alles, was sie erkennt. Wie im göttlichen Verstand der Ursache nach, so existieren in der menschlichen Erkenntnis alle Dinge der Wirkung nach. Das Wesen der Dinge ist aber nicht anders im Logos und anders im Menschen, sondern der Geist ist nur eines und dasselbe als anders in den äußeren Ursachen und anders in den Wirkungen vorhanden. (IV 9)

so nimmt Eriugena damit Schellings und Hegels Gedanken der »intellektuellen Anschauung« und der »absoluten Idee« vorweg, für die der Gegensatz von Subjekt und Objekt zusammenfällt; so wenn Schelling schreibt:

Die Vernunft hat nicht bloß die Idee Gottes, sie ist selbst diese Idee und nichts außerdem. Die Erkenntnis, welche die Vernunft von Gott hat, ist daher eine unmittelbare Erkenntnis des Göttlichen durch das Göttliche und eben deshalb auch die Vernunft, als das Erkennende des Göttlichen, selbst das Göttliche.[15]

Ohne direkten Mittler, aus dem eigenen Grunde lebt hier etwas von der Gotteserkenntnis des Schotten Eriugena. Und dies Wiederaufleben in der überwältigenden Blüte des 18. Jahrhunderts und um die Wende des 19. Jahrhunderts, ja ihre kaum unterbrochene Kontinuität in unermüdlichen Neuentfaltungen seit dem 12. Jahrhundert und trotz der Schriftvernichtung bis heute ist das stärkste Zeugnis ihrer europäischen Geltung. Denn nicht nur in den Ketzern von Chartres und Paris, nicht nur in dem Deutschland Eckharts, des Nicolaus Cusanus und Paracelsus erwacht immer wieder die gleiche Gotteserfahrung – auch im Italien Ficinos, Picos Mirandola, Leonardos und Giordano Brunos, Cardanus', Telesius', Campanellas und im England Henry Mores und Shaftesburys, in Holland, Dänemark und den skandinavischen Ländern, im Juden Spinoza und im Norweger Steffens und noch im Frankreich Teilhards de Chardin bezeugt sich die innere Kontinuität des europäischen Gedankens der Einheit von Gott, Welt und Mensch.

Und wenn nachweislich ein schmales Rinnsal jenes im 9. Jahrhundert sich bekennenden Glaubens an die wesenhafte Gottartigkeit des Universums, ja, der »Materie«, bekräftigt durch den im gleichen Geistesstrom stehenden, von ihm über alles verehrten Nikolaus von Kues geradenwegs zu seinem glühendsten Verkünder geflossen ist, so mag ihm dies nur die eigene Überzeugung aus ihrer inneren Verwandtschaft bestätigt und bestärkt haben, die er wie alles, was ihn innerlich zum Mitschwingen brachte, aufgriff, um es schöpferisch weiterzuverarbeiten.

Wir treten hier einem Mann gegenüber, der als ein echter Seher des Wirklichen aus religiöser Schau in der Geschichte des abendländischen Geistes kaum seinesgleichen hat und prophetisch aussprach, was die Menschheit erst Jahrhunderte nach ihm zu fassen imstande war. Einem Mann, der als

Gotterfüllter, aus dem innersten Gewissenskonflikt aus der christlichen Religion ausgebrochen, zu einem der mächtigsten religiösen Künder Europas wurde, an dem kaum einer seiner angesehensten Geister unbeschenkt vorübergegangen ist, wenn sie ihn auch, wie Leibniz und andere, gern verschwiegen haben. Wie ja bezeichnenderweise auch unsere Geschichtsschreibung und Schulphilosophie ihn sorgfältig klein gehalten und geringschätzig als Wirrkopf plakatiert haben, während die katholische Kirche und der Papst der Bedeutung dieses Geistes voll Rechnung trugen, indem sie ihn den »Fürsten der Ketzer« nannten und ihn auf einem Platz in Rom öffentlich verbrennen ließen: Giordano Bruno.

Tatsächlich kennt der philosophisch und naturwissenschaftlich umfassend gebildete italienische Dominikanermönch aus der Landsknechtssiedlung Nola bei Neapel, der wegen seiner Zweifel am Trinitätsdogma und an der Gottheit Christi und wegen seiner unverhohlenen Vorliebe für die unbeirrt ihren eigenen Weg Gehenden, für die Empörer, die »Ketzer«, aus dem Kloster und der Heimat fliehen muß – tatsächlich kennt dieser Giordano Bruno auch den französischen Eriugena-Schüler und Ketzer David von Dinant. Schon »in zarten Jahren« hatten Kopernikus und der mächtige Geist des Nicolaus Cusanus »meinen Geist in Bewegung versetzt«.

Dem engen dunklen Kerker nun entronnen
Wo lange mich der Irrtum hielt gebunden,
Laß ich die Ketten jetzt, die mich umwunden,
Da ich die süße Freiheit mir gewonnen.

Das Glück, jetzt alle Kräfte des Geistes frei regen zu können, strömt über in seiner Dankbarkeit an Gott:

Dir weih ich all mein Herz, erhabnes Wesen!
Die kranke Seele lässest du genesen,
Dir will ich lauschen, meine holde Stimme!
Du rufest, daß dem Abgrund ich entklimme.[16]

Zunächst führt ihn sein Weg nach Genf, genau 25 Jahre, nachdem hier –1553 – der Leugner des Trinitätsdogmas, der Spanier Michael Servet, durch den grausamen Machtspruch Calvins einen furchtbaren Tod auf dem Scheiterhaufen erlitten hat. Doch den aus der geistigen Klosterenge Entwichenen umgibt hier nur andere Kerkerluft: die einer neuen Schriftorthodoxie und steinernen Dogmatik, die allem Naturwissen die Autorität des Alten Testaments voransetzt und, indem sie sein heroisches Lebensgefühl sündhaft und eitel schilt, ihn mit der Fessel der Unfreiheit des Willens und der Prädestination erstickt. Auch für den Nolaner ist in der calvinistischen Hochburg des Bleibens nicht, wie es hinfort sein Schicksal bleiben wird. Wie einst Servet auf der Flucht aus Spanien einen rettenden Unterschlupf bei dem berühm-

ten Buchdrucker in Lyon gefunden, so nimmt derselbe Stephanus jetzt den vor dem klerikalen Polizeiregiment geflüchteten Giordano Bruno bei sich auf und schickt ihn, wie einst den jungen Studenten Servet, nach Toulouse, wo der Dreißigjährige an der Universität den Doktorgrad erwirbt und in philosophischen Vorlesungen seine neue Lehre vorträgt, mit der er »der eingeschlossenen Vernunft die Kerker der Wahrheit öffnet« und seine Hörer den Blick in sein Universum tun läßt.

Zwei Jahre später sehen wir ihn an der Sorbonne in Paris, wo vor 375 Jahren Amalrich von Bène und David von Dinant ihre Lehre des »Omnia est unum et quid est est Deus« verkündet und ihretwegen verdammt worden waren. Ob Bruno hier mit der verurteilten Schrift des Magisters artium David bekannt geworden ist? Ihn jedoch trägt in Paris eine Woge des Glücks empor, die schwärmerische Bewunderung seiner begeisterten Hörer, die unverhoffte Gunst des auf diesen Feuerkopf aufmerksam gewordenen französischen Königs, dem Bruno sein Werk widmet und der ihn durch Ernennung zum außerordentlichen und besoldeten Professor auszeichnet. Mit königlicher Empfehlung geht er 1583, der sagenhaften Spur Eriugenas folgend, an die Universität Oxford. Als dort sein Kampf gegen die überall herrschende Naturphilosophie des Aristoteles, dazu die unerhörte revolutionäre Weltsicht seiner kosmologischen Vorlesungen das Mißfallen der Oxforder Professoren erregen, zieht er sich nach London in das Haus des französischen Gesandten zurück, wo er die glücklichsten und fruchtbarsten zwei Jahre seines Lebens verbringt. Hier lebt er in enger Verbindung zum englischen Hof und zur Königin Elizabeth, ein strahlender Stern im England Shakespeares und der strahlendste philosophische Stern des Jahrhunderts, nicht ohne seine Spur in den Kreisen um seinen Freund Philipp Sidney, Grevil, Harvey und Sir Walter Raleigh zu hinterlassen. Eine Spur auch bei dem Dichter des Hamlet? Sind sie einander bei dem Buchdrucker Vautrollier begegnet, als Bruno bei ihm seine Schriften drucken ließ, während der junge Shakespeare dort als Korrektor arbeitete?

Mit dem französischen Gesandten kehrt Bruno nach Paris zurück. Und jetzt zeigt die Hochburg katholisch-scholastischer Spekulation dem Propheten des neuen Zeitalters ihr feindlichstes Gesicht. Wird Deutschland, wird das protestantische Wittenberg den wieder Flüchtigen besser aufnehmen?

Mehr als von anderen Nationen hat Bruno Anregungen von den Deutschen empfangen. Neben Kopernikus ist es vor allem der moselländische Philosoph, der Kardinal Nikolaus von Kues, der sein Denken befruchtet hat und dem seine ganze Verehrung gilt. Ihn ehrt er in öffentlicher Lobpreisung, indem er ihn hoch über die Griechen erhebt. Und dem »gottbegnadeten« deutschen Geist dankt der bald wieder Scheidende in feierlicher Abschiedsrede, als auch in Wittenberg nach dem Tod des toleranten Kurfürsten mit dessen Sohn die Enge des Calvinismus einzieht und er die Freiheit seiner

Lehrtätigkeit nicht mehr gewährleistet sieht. »So lebt denn wohl, ihr Wälder!« schließt er am 8. März 1588 die Ansprache vor seinen deutschen Hörern. »Wie manche Stunde habe ich unter euren Laubgewölben verträumt! Euch, ihr Faune, Satyrn und Götter des Waldes, euch allen rufe ich zu: Behütet diese Äcker, segnet diese Felder, bewacht diese Herden, damit der an gottbegnadeten Geistern so fruchtbare deutsche Boden das glückliche Campanien nicht ferner zu beneiden brauche... Und du, geliebte deutsche Erde, du Auge der Welt, du Fackel des Universums: Sooft du auch im Umschwunge des Planeten dich noch der Nacht zuwenden magst, kehre immer wieder zum Lichte zurück und bringe diesem Vaterlande so vieler Heroen immer glücklichere Tage, Monate, Jahre, Jahrhunderte!«[17]

Prag, Helmstedt, wo der protestantische Superintendent ihn ausweist, und Frankfurt sind die kurzen, letzten Stationen seiner überall durch seinen Bruch mit der erstarrten scholastischen Denktradition und den Freimut seiner Verkündung eines neuen Weltbildes schon bald zum Aufbruch verurteilten, ruhelosen Wanderschaft. In Frankfurt hält er die geistige Lese der letzten Jahre und gibt seine lateinischen Werke in Druck. Und hier greift das Schicksal nach ihm. Er folgt, indem er seiner Sehnsucht nach der Heimat nachgibt, der Einladung des jungen Venezianers Mocenigo. Sein Gastgeber selber denunziert, als er bemerkt, daß der Gedanke, sich in Frankreich niederzulassen, Bruno beschäftigt, am 23. Mai 1592 seinen Gast und Lehrer bei der venezianischen Inquisition. Und jetzt erlebt er, der es gewagt hatte, die Menschen ganz Europas »vom dunklen Boden aufzuscheuchen und zum offenen, ruhigen Blick der Sterne emporzuführen«, daß dieses Wagnis in den Augen derer, die »wie umdunkelte Maulwürfe, kaum daß sie freie Luft spüren, sich auch schon wieder in die Erde einwühlen und der heimischen dunklen Tiefe zudrängen«, todeswürdig ist.

Verhaftung, ein sich bis Anfang 1593 hinziehender Prozeß, schließlich Auslieferung an die Inquisition in Rom, sieben Jahre Kerkerhaft in einem finsteren Verlies der Engelsburg und der neu aufgenommene Prozeß sind nicht imstande, ihn in seiner religiösen Überzeugung, die zu verkünden er als Berufung auffaßt, wankend zu machen, ihn gar zum Widerruf zu bewegen oder ihn menschlich zu brechen. »Ich lehre ein unendliches Universum, die Wirkung der unendlichen göttlichen Macht«, so beginnt er seine Verteidigung vor der Inquisition. An ihrem Ende steht das Todesurteil. Seinen Richtern, die ihm den Spruch verkünden, erwidert er mit ungebeugtem Stolz: »Ihr fällt wohl mit größerer Furcht dieses Urteil, als ich es hinnehme.«

Am 17. Februar 1600 bindet man ihn auf dem Campo dei Fiori auf den Scheiterhaufen. Aber das feuchte Holz brennt nur mit röchelnden Flammen. Über eine halbe Stunde dauert der Todeskampf des furchtbar Gemarterten. Und doch – so berichtet der deutsche Augenzeuge Schopp in einem Brief aus Rom – kam kein Schrei, kein Schmerzenslaut über seine Lippen; als der

Priester dem schon lichterloh Brennenden das Kruzifix vor das Gesicht hielt, wandte er sich in letzter Anstrengung nur mit unendlicher Verachtung ab.

»O Christus, Schöpfer und König der Welt, siehst du diese Dinge? Bist du ein so gänzlich anderer geworden, als du einst warst, so grausam und dir selbst widersprechend?« schrie, durch die Ketzerverbrennung, deren er in seiner Jugend Zeuge war, bis ins tiefste aufgewühlt, ein Landsmann Giordano Brunos, Sebastian Castellio, sein fassungsloses Entsetzen heraus. »Ich beschwöre dich beim heiligen Namen deines Vaters, ob du wirklich befiehlst, daß die, welche deine Gebote und Weisungen anders auffassen, als unsere Meister es fordern, unter Wasser getaucht, mit Stockschlägen bis auf die Knochen zerfleischt, dann mit Salz bestäubt, mit Schwertern verwundet, auf schwachem Feuer gebraten und mit allen möglichen Todesqualen so lange als möglich gemartert werden sollen? O Christus, befiehlst du und billigst du diese Dinge? Die diese Opfer darbringen, sind sie wirklich deine Stellvertreter bei dieser Schlächterarbeit?«[18]

Nur neunzehn Jahre später. Und noch einer, der wie er »von der Gottheit berührt« in seinem Herzen »zu loderndem Feuer« wurde, ein Landsmann Giordano Brunos und Dichter wie er und wie er von der Unendlichkeit der Gott-Natur trunken: Lucilio Vanini mußte für seinen Glauben auf dem Scheiterhaufen büßen. Und welche Ketzerei in der Tat, die sich schon in dem Titel dieser einen seiner Schriften *Von den wunderbaren Geheimnissen der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur,* ankündigt und die selbst angesichts des Todes noch auf dem Richtplatz aus ihm spricht!

Wieder ist es Februar – der 16. des Jahres 1619 im feuchtkalten Toulouse. Als man den Dreiunddreißigjährigen binden will, bückt er sich und zieht einen Strohhalm aus dem Holzstoß, der die Scheite zum besseren Brennen bringen soll. »Wäre ich so unglücklich, daß ich keine anderen Beweise vom Dasein Gottes hätte, dieser wäre mir Beweis genug«, spricht er mit klarer Stimme. Da reißt die Hand des Henkers dem, der dies gesprochen, die Zunge aus dem Schlund heraus, preßt sich ihm um den Hals und erwürgt ihn. Dann können die Flammen das Werk vollenden. Und dieser Gotteshymnus war es, den die Kirche nicht zu dulden entschlossen war:

Durchweht von Dessen Odem, der ewig lebt,
Von Dessen Glut gezündet, der nie erlischt,
Entbrennt die Seele, schwingt den Fittich,
Steiget in nimmer erflogene Höhen,

Und strebt mühsam aufwärts zum Throne Des,
Den keine Zunge nannte, kein Hymnus sang,
Den keine Schranke grenzt noch enget,
Nicht des Beginns, noch des Endens Schranke.

Er ist der Wesen Urgrund und ist ihr Ziel,
Sein eigner ewger Urgrund, sein eignes Ziel,
Beginnt, begrenzt, beschränkt sich selber,
Grenzenlos doch und beginn- und endlos.

Ganz, ungeteilt, unteilbar und unverrückt
Erfüllt sein Wesen jeglichen Atomus
Des ungemessenen Raumes und jeden
Stiebenden Tropfen des Zeitenstromes.

Ihn decken hohe Tempelgewölbe nicht.
Ihn fassen nicht die Himmel, die Erden nicht.
Frei, unumhüllet, ungefesselt
Waltet und herrscht er im großen All.[19]

Lucilio Vanini war vierzehn Jahre alt, als man Giordano Bruno bei lebendigem Leibe verbrannte, den Mann, der seinen Geist geweckt und befruchtet, dessen Geist in allen großen europäischen Geistern von jetzt ab mächtig weitersprudelt, auch wenn sie fürchteten oder verschmähten, sich zu der Quelle zu bekennen, aus der sie getrunken. »Einen Menschen töten«, hatte sich Sebastian Castellio über die Heuchelei der Stellvertreter Christi empört, »heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen *Menschen töten*!« Aber warum? Warum töten? Weil dieser Mensch »nicht unserer Meinung ist!« . . .

Für was für eine »Meinung« hatte Giordano Bruno mit seinem Leben bezahlen müssen?

Zwei Erlebnisse vor allem sind es, die seinen empfindungsreichen, phantasiebegabten Geist mitrissen und wahrhaft zu den Sternen emportrugen. Um die Genialität und Kühnheit des Italieners zu ermessen, muß man sich vergegenwärtigen, auf welchen fest eingefahrenen Bahnen sich das kosmologische Vorstellen und Denken des Abendländers seit mehr als zweitausend Jahren erging. Seit Pythagoras und Aristoteles, für die als Griechen Vollkommenheit nur als Begrenztheit denkbar war, seit Ptolemäus, der im zweiten nachchristlichen Jahrhundert dem astronomischen Weltbild des griechischen Altertums die letzte Fassung gab, in der blinder Autoritätsglaube es bis ins 18. Jahrhundert festhielt, seitdem galt unbezweifelbar das Weltall als eingeschlossen in kugelschalenartige Kristallsphären und die Erde als ihr unverrückbarer Mittelpunkt. Die umwälzende Erkenntnis des Nikolaus Kopernikus von dem Umlauf der Erde und der Planeten um die Sonne, als gotteslästerlicher Unsinn verschrien und selbst von Luther als Narrheit bloßgestellt, die der Heiligen Schrift spotte – sie war für Giordano Bruno weder eine Sache der Astronomie oder Mathematik, noch blieb er bei ihr stehen!

Er ging weit über Kopernikus hinaus. Mit einer im Abendland wohl einmaligen schöpferischen Phantasie und Seherkraft entwarf er ein Großbild der

Wirklichkeit, wie es zu seiner Zeit absurder nicht erdacht, wie es sich zugleich zutreffender nicht bestätigen konnte – erst viele Jahrhunderte später. Das zu Starre des kopernikanischen Modells, eines nach wie vor durch den festen Fixsternhimmel begrenzten Kosmos, weit hinter sich lassend, öffnet sich vor seinen Augen die unermeßliche Unendlichkeit von unzähligen Sonnen, von unzähligen Erden, Monden und Wandelsternen, von tausend und abertausend Sternsystemen, die die unendliche Weite des Weltalls durchtosen, von Welten und immer neuen Welten belebt und bewegt. Ein Universum ohne Grenzen und ohne Mittelpunkt. Nein, mit ebenso vielen Mittelpunkten, ja mit ebenso vielen Zeiten, wie es Sonnen, wie es Welten gibt.

In prophetischer reiner Intuition nimmt er vorweg, was erst der Blick durch das Fernrohr, was erst späterer beobachtender und messender Wissenschaft vieler Generationen festzustellen gelingt: nicht nur die Abplattung der Pole und die Drehung der Sonne[20], auch die Erkenntnis der Sonne als eines bewegten Sterns unter sich bewegenden Sternen, Sternsystemen und Milchstraßensystemen, die Erkenntnis, daß auch die Fixsterne selbst Sonnen sind und von unsichtbaren Planeten umgeben, auch die Theorie vom »Weltäther«, die Gleichartigkeit der Elemente, aus denen alle Himmelskörper aufgebaut sind, und auf ihnen die Möglichkeiten organischen Lebens, das universale Wirken derselben Kräfte, derselben Naturgesetze, dazu den Entwicklungsprozeß des Weltalls wie der irdischen Organismen, ja den unerhörten Gedanken einer Relativitätstheorie, indem er die Relativität sowohl des Raumes, des Oben und Unten, wie die der Zeit, des Vorher und Nachher, und des Gewichtes, des Leicht und Schwer, nachweist gemäß ihren jeweiligen »verschiedenen Beziehungspunkten«.[21]

Mehr als Kopernikus, der nur den Platz von Erde und Sonne tauschte, ist in Wahrheit Giordano Bruno der Urheber unseres abendländischen Weltbildes!

Er als erster schaut und verkündet die Unendlichkeit des Seienden, des Raumes, die Unendlichkeit des Lebens und des Werdens in der Zeit. Wohl hatte sein anderer deutscher Lehrer, den er voll leidenschaftlicher Verehrung den »Göttlichen« nannte, Nikolaus von Kues, ihn nach seinen mathematischen Betrachtungen das Denken des Unendlichen gelehrt. Hatte jedoch der Cusaner von dem absoluten Unendlichen, das heißt von Gott gesprochen, so spricht Giordano Bruno von der konkreten Unendlichkeit. Ihn ergreift sie mit der Mächtigkeit eines religiösen Erlebnisses. Und nicht der Schauder des griechischen Menschen vor dem unermeßlichen, gähnenden, schwindelweckenden Unbegrenzten fällt ihn an, nicht das Entsetzen Pascals schreckt ihn vor »dem ewigen Schweigen unendlicher Räume«, nicht die Furcht Keplers, der ohne Grenze keine Ordnung, keine Harmonie, der ohne Mitte keinen Raum zu denken vermag. Im Gegenteil.

Eine Seligkeit ohnegleichen, mit der er seine eigene innere Unendlichkeit in die Unendlichkeit des Raumes, des Alls, hinausweitet, sprengt sein Ich.

Was wir heute unter dem Begriff des »Raumes«, was wir unter dem Begriff des »Alls« verstehen – er hat sie geschaffen! Ja, die Idee der Unendlichkeit – aus der Schau dieses »Fürsten der Ketzer«, wie der Papst selbst ihn genannt hat, ist sie in das europäische Denken eingegangen und unserem Denken wie unserem Weltverständnis wesenhaft zugehörig als ihr echtester, erhabenster Zug. Aber wer ist sich ihres Verkünders bewußt? Und daß der Mann, der sie Europa geschenkt hat, indem er dessen Wesen aussprach, dafür den furchtbarsten Tod erlitten hat?

Freilich, »nicht unserer Meinung« und unvereinbar mit dem christlichen Glauben war, was er das Abendland lehrte! Wo blieben Schöpfung und Endzeit, Anfang und Ende eines Heilsgeschehens, wenn das All ewig und unzerstörbar, »nicht erzeugt wird« und »nicht vergeht« und »wie nichts zu ihm hinzugefügt, so auch nichts von ihm abgezogen werden kann«, ja kein Einzelnes vergeht, nur ewig sich wandelt? Wie wir denn,

> *wenn wir das Sein und Wesen dessen tiefer erwägen, in dem wir unwandelbar sind, finden, daß es nicht nur für uns, sondern überhaupt für keine wahre Substanz einen Tod gibt und im wahren Sinne nichts vergeht, sondern jegliches, durch den unendlichen Raum dahinwallend, nur sein Angesicht ändert.*

Denn, so fragt er,

> *seht ihr nicht, daß, was vorher Saatkorn war, zum Halm wird, und was Halm war, zur Ähre wird, was Ähre war, zum Brot wird, was Brot zum Blut, aus diesem zum Samen, aus diesem zum Embryo, aus diesem zum Menschen, aus diesem zum Leichnam, aus diesem zur Erde, aus diesem zum Stein oder zu irgendeinem anderen Ding und so weiter zu allen natürlichen Formungen?*[22]

Wo war in diesen unvorstellbaren Räumen noch oben und unten? Wo angesichts dieser unahnbaren Zahl von Welten die Hölle, in die Christus hinab-, wo der Himmel, in den er aufgefahren war, sitzend zur Rechten Gottes? Wo, wenn die Welt ohne Grenzen, ohne Ende war – wo war Gott?

Aus der einen Ketzerei folgte die noch größere: sein Protest gegen das Bild eines Gottes, der die Welt von außen lenkt »wie ein Rosselenker das Gespann«.

In diesem unendlichen Universum entfaltet, erlebt der Nolaner einen unendlichen Gott, »aus dessen Kraft jegliches Wesen lebt, sich erhält und sich bewegt und in seiner Vollendung dasteht«, und dies immer im zweifachen Sinne: Einmal als

allgegenwärtig als Seele *ganz* im ganzen Körper und *ganz* in jedem seiner Teile, und insofern nenne ich es Natur, Schatten und Spur der Gottheit; sodann aber als gegenwärtig auf unsagbare Weise als Allgegenwart Gottes *seinem Wesen nach* und als eine Allmacht *in allen und über allen*, nicht als *ein Teil*, nicht als *eine Seele*, sondern auf unerklärliche Art.[23]

Jenes Wesen, das wir Gott nennen, ist ja das Innerlichste,

innerlicher in allem, als man sich die Form als Ganzes denken kann – denn Er ist die Wesenheit durch die alles, was ist, sein Sein hat, und da er in allem ist, ist jegliches Ding in ihm innerlicher als die eigne Form im Ganzen – daraus folgt, daß jegliches in jeglichem ist und daß also alles Eins ist.[24]

Ursach' und Grund und Du, das ewig Eine,
Dem Leben, Sein, Bewegung rings entfließt,
Das sich in Höh' und Breit' und Tief' ergießt,
Daß Himmel, Meer und Unterwelt erscheine!
Mit Sinn, Vernunft und Geist erschau Ich deine
Unendlichkeit, die keine Zahl ermißt,
Wo Mittelpunkt und Umfang allwärts ist;
In deinem Wesen weset auch das meine![25]

Unwillkürlich nähert sich Giordano Bruno der Gottesauffassung Eriugenas. Wie für den großen Schotten Gott unvermindert sich in der Wirklichkeit schafft, sich in der Natur entfaltet und selbst »wird«, ohne doch aufzuhören, ein Überseiendes zu sein –, so erschöpft sich für Giordano Bruno das göttliche Wesen nicht im empirischen All noch im menschlichen Bereich, sondern geht als ein Unendliches auch unendlich über unser Erkennen hinaus. Dem Erkennen, der Philosophie ist die empirische Natur gegeben; das Göttliche aber ist unerkennbar und nur dem Glauben, der religiösen Erfahrung zugänglich. So ist Gott für den Nolaner ganz sowohl im Ganzen wie in jedem Einzelnen gegenwärtig als *Kraft* und als sein *Wesen* und also »in allem« und dennoch als unendlicher Ursprung und Urgrund »über allem!« Und darum ist kein Teil weniger göttlich als irgendein anderer, denn »der Mittelpunkt des Universums ist überall«.

Und so hat man nicht ohne Grund gesagt, daß Gott alle Dinge erfüllt, allen Teilen des Universums einwohnt, der Mittelpunkt von allem ist, was Sein hat, als Einer in allem und der, durch den alles Eines ist.[26]

Zu dieser in allem gegenwärtigen, in allem wirkenden Gottheit, die der Mensch in der eigenen Seele fühlt und die aus jedem Wesen neben ihm spricht, zu ihr drängt sein liebendes Verlangen.

Wie schon einmal Eriugena die Natur aus dem bleichsüchtigen, blutarmen Scheindasein herausgezogen, in das der platonisch-neuplatonische Glaube sie geworfen hatte, und ihr die Fülle des Lebens und der Realität zurückgegeben hat, so tut dies 700 Jahre nach ihm Giordano Bruno von neuem und in noch gesteigertem Maße aus der unbändigen Kraft seiner glühenden, leidenschaftlichen Natur. Ihm sättigt sich die Dingwelt zugleich mit ihrer vollen Göttlichkeit mit kraftvollster, lebendurchpulster Wirklichkeit und blühender Schönheit und Pracht. Gott ist ihm

die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten, das Leben aller Leben,
die Seele aller Seelen, das Wesen aller Wesen.

Gottes Entfaltung in der Natur, in der er das unendlich Viele zur Einheit bringt, zu einem organischen Ganzen, in dem alles miteinander zusammenhängt, dadurch, daß er in allem als das Göttliche west, ist dem Nolaner das wunderbarste und ergreifendste Mysterium. Eine innere Verwandtschaft verbindet und verschwistert alle Geschöpfe untereinander. Denn die göttliche Tiefe eines jeden Wesens ist dieselbe göttliche Tiefe unseres Wesens und sowohl im Stein wie in der Pflanze so gut im Tier wie im Menschen.

»Es gibt keinen Menschen, der nicht Gott in sich hätte[27]«, in dessen Gewissen er nicht als Gefühl unserer Pflicht »uns nahe, um uns und in uns« wäre als »eine geheiligte Vernunft und Einsichtskraft. . . Das Reich Gottes ist in uns selbst«. So ist auch für den Nolaner im menschlichen Geist das ganze Sein enthalten. Und darum ist Erkenntnis der Wahrheit nur möglich dank der letzten Wesensidentität von göttlichem und menschlichem Geist, von erkennendem Subjekt und von erkanntem Objekt. Doch nicht nur im menschlichen Geist ist das ganze Sein enthalten.

In jedem Teil des Universums, im Kleinsten wie im Größten, im Atom wie im Stern, in jeder letzten unteilbaren Einheit, in jeder »Monade« spiegelt sich das All, denn »alles Einzelne repräsentiert die Bildung des Ganzen«, und »jedes Wesen ist ein lebendiger Spiegel des Weltalls« . Und da »die Vielheit der Monaden ihre Quelle in Gott« hat, enthält jede Monade das ganze Göttliche selbst sowohl als schaffende *Kraft* wie als *Wesen*, ebenso wie in jedem Glied eines Organismus dessen Kraft ungeteilt enthalten ist und sich auf seine Weise manifestiert als ein Individuelles von eigener Notwendigkeit und Freiheit. Ihren Eigenwert und ihre Gesetzlichkeit empfängt sie von der organischen Einheit, an der sie teilnimmt, und aus ihrer Dienstleistung am Gesamtorganismus. Monade, »ursprüngliche Einheit« von Materiellem und Psychischem, ist alles. Keines, weder Materie noch Form, weder Leib noch Seele, kann ohne das andere sein – sie, beide nur verschiedene Seiten, verschiedene Ansichten desselben Einen und beide, wie für Eriugena, von göttlicher Art und – indem Bruno David von Dinant zum Zeugen anruft – »wirkende göttliche Kraft«.

So hat – wie er von sich selber schon in England erklärt im Bewußtsein, als ein Kolumbus des Geistes den Menschen eine neue Welt zu öffnen –

der Nolaner Geist und Erkenntniskraft des Menschen befreit, der in einem engen, dumpfen Kerker eingeschlossen war, aus dem er kaum, wie durch kleine Mauerritzen, die unendlich fernen Sterne betrachten konnte, wo ihm die Flügel gestutzt waren, damit er nicht emporfliege, um den Schleier der Wolken zu öffnen und das zu sehen, was in Wahrheit dort oben ist . . .

Da war er es, der die Luft durchflog, in den Himmel eindrang, die Sterne durcheilte, über den Rand der Welt hinausstieg, die erdichteten Mauern zum Verschwinden brachte, die man als erste, achte, neunte, zehnte Sphäre aufgerichtet hatte... er hat die verdeckte und verschleierte Natur entblößt und er hat uns die Augen geöffnet, die Gottheit zu schauen. . .

So sind wir dazu erhoben, die unendliche Wirkung der unendlichen Ursache, das wahre und lebendige Urbild der unendlichen Kraft zu entdecken, und wir haben das Wissen, daß wir die Gottheit nicht fern von uns suchen sollen, wenn wir sie doch in unserer Nähe, ja in unserem Innern haben, tiefer als wir selbst uns inne sind... Ebensowenig wie die Bewohner der anderen Welten sie bei uns suchen müssen...[28]

Auf die Frage des Cesarino in seinem Dialog *Aschermittwochsmahl*: »Wie, meinst du, soll die Seele nach oben streben? Indem sie die Sterne anschaut?«, läßt er den Maricondo antworten:

Gewiß nicht, sondern indem sie in ihre eigene Tiefe steigt. . . sie braucht nur Einkehr in sich selbst zu halten, bedenkend, daß Gott ihr nahe ist, bei ihr, in ihr, innerlicher, als sie selbst sich sein kann, als Seele der Seelen, als Leben alles Lebens, als Wesenheit aller Wesen: Sintemal alles das, was du nach deiner Redeweise über dir, unter dir, vor dir an Gestirnen erblickst auch nur Körper sind wie diese Erdkugel, auf der wir sind, und in denen die Gottheit nicht mehr und nicht weniger gegenwärtig ist als hier auf unserer Erde oder in uns selbst.[29]

Im Weltall wie in der eigenen Seele, überall offenbart Gott sich diesem Gott-Trunkenen. »Wir suchen«, bekennt er – und die Stimme eines Späteren klingt uns im Ohr –,

Gott in dem unveränderlichen, unbeugsamen Naturgesetze, in der ehrfurchtsvollen Stimmung eines nach diesem Gesetze sich richtenden Gemütes, wir suchen ihn im Glanz der Sonne, in der Schönheit der Dinge, die aus dem Schoß dieser umserer Muttererde hervorgehen, in dem wahren Abglanz seines Wesens, dem Anblick unzähliger Gestirne, die am unermeßlichen Saume des einen Himmels leuchten, leben, fühlen, denken und dem Allgütigen, All-Einen und Höchsten lobsingen.[30]

Könnte dies Wort vom ewigen Naturgesetz und der Ehrfurcht vor dem göttlichen Gesetz, »welches« – wie der Nolaner an anderer Stelle sagt – »dem Zentrum unseres Herzens eingemeißelt ist«, nicht auch von Kant gesprochen sein? Von Kant? Was könnte verschiedener sein als diese so Grundverschiedenen – der Süditaliener, der von seiner inneren Schau Mitgerissene, von seinem Gotterlebnis Berauschte, der unruhvoll Schweifende, ewig das Schicksal Herausfordernde, der Dichter, Seher und Philosoph in einem, und der Deutsche und ewige Königsberger, der abstrakte Denker und Kritizist,

für den das »mechanische« Weltbild und das mathemathische apriorische ewige Gesetz zeitlebens die Leitsterne blieben?

Wie nahe in Wahrheit der ewig jünglingshafte Bruno und der junge Kant sich in ihrem Denken berühren, in der Ansprechbarkeit und Empfänglichkeit des Gemüts und ihrer Fähigkeit, sich zuinnerst ergreifen zu lassen, dafür liefert Kants großes Jugendwerk, die dem preußischen König Friedrich dem Großen gewidmete *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), ein überraschendes Beispiel. Wie nahe waren sie, beide leidenschaftliche Metaphysiker mit einem starken Hang zum Religiösen, in ihrem jugendlichen Schwung, in ihrem Vertrauen auf die eigene Kraft und ihrer festen und stolzen Überzeugung, Berufene zu sein, um eine Zeitwende herbeizuführen und überalterte Vorurteile und Autoritäten »vor nichts zu achten[31]« – auch wenn sie Newton und Leibniz heißen –, sondern allein der erkannten Wahrheit zum Siege zu verhelfen.

Wie Giordano Bruno das neue Weltbild des Cusaners und des Kopernikus, so ist Kant das Weltbild Newtons früh zum entscheidenden Erlebnis geworden *und* zum Ansporn, über seine Enge hinauszudringen, wobei er sich sowohl »als Schuldner« des kräftig auf Giordano Bruno fußenden »Herrn von Leibniz« betrachtet, wie er ihm erbarmungslos »seine Fehltritte« ankreidet.

Ganz im Brunoschen Sinne bekennt der einunddreißigjährige Kant:

> *Ich finde nichts, das den Geist des Menschen zu einem edleren Erstaunen erheben kann, indem es ihm eine Aussicht in das unendliche Feld der Allmacht eröffnet, als die Ordnung der Natur, die mit stetiger Fortschreitung. . . in alle ferneren Weiten ausgebreitet (ist), um den unendlichen Raum in dem Fortgange der Ewigkeit mit Welten und Ordnungen zu erfüllen.*[32]

Dieses Göttliche ist ihm, wie Bruno, nicht ein von außen durch Wunder eingreifender (wie für Newton), außerhalb und über der Welt stehender Gott (wie für Leibniz). Das Göttliche ist ihm nicht ein Gott, der eine unordentliche und widerstrebende Materie »in den Plan seiner Absichten zwingt«, nicht ein der elenden, dumpfen Natur die Ordnung aufpressender Wille. Dies hieße das Wesen der Natur und die Größe Gottes verkennen! begehrt Kant heftig auf:

> *Wie kann man die Art zu urteilen rechtfertigen, daß man die Natur als ein widerwärtiges Subjekt ansiehet, welches nur durch eine Art von Zwange, die ihrem freien Betragen Schranken setzt in dem Geleise der Ordnung. . . gehalten werden kann*[33]*. . . und was wird man sich für einen Begriff von der Gottheit machen, welcher die allgemeinen Naturgesetze nur durch eine Art von Zwange gehorchen und an und für sich dessen weisesten Entwürfen widerstreiten?*[34]

Die einzigartige Vollkommenheit der Natur in allem Kleinsten und jeglichem Größten ihrer Erscheinungen – beweist sie nicht, daß sie in sich selbst das Prinzip und die Ursache ihrer selbst trägt? Eben

diese wesentliche Fähigkeit der Naturen der Dinge, sich von selber zur Vollkommenheit und Ordnung zu erheben, ist der schönste Beweis des Daseins Gottes!

Die schöpferische Kraft der Natur, in der Gott selber und unmittelbar wirkt, ist das Wunder! Daß er sich mit solchem Protest gegen die christliche Gottesauffassung und dualistische Naturabwertung auf »eine gefährliche Reise gewagt« und der Gottesleugnung angeklagt werden könnte, wußte Kant nur zu gut. Denn Gott und Welt kann er unmöglich in einem Gegensatz sehen, die Materie undenkbar als ein Unvollkommenes, Gottwidriges, Passives betrachten. Vielmehr hat sie in sich schon

eine Bestrebung, sich durch eine natürliche Entwicklung zu einer vollkommenen Verfassung zu bilden. . . und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.[35]

Diese erhabene Ordnung in aller Unendlichkeit, diese Gesetzmäßigkeit und Unerschöpflichkeit wecken in ihm jene Ehrfurcht, die religiöser Natur ist. Wie tief muß der Aufblick zu den Gestirnen am Nachthimmel ihm schon in seiner Jugend zum Erlebnis geworden sein! Auch der Dreißigjährige spricht in religiöser Ergriffenheit von der Empfindung, die sein Gemüt erfüllt bei dem »Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heiteren Nacht«:

Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen.[36]

Das Unendlichkeitserlebnis, das im Angesicht des unermeßlichen Raumes seine Seele durchzieht, ihn in seine Unendlichkeit einbezieht, ihn an ihr teilnehmen läßt, wird ihm wie Giordano Bruno zur Offenbarung des unendlichen Gottes, den er – mit einem Wort des Nolaners – »mehr durch Schweigen ehrt als durch Worte«. Staunend ruft er angesichts des unaussprechlichen, alles Begreifen übersteigenden Unendlichkeitswunders:

Es ist hie kein Ende, sondern ein Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit, worin alle Fähigkeit der menschlichen Begriffe sinket, wenn sie gleich durch die Hilfe der Zahlwissenschaft erhoben wird. Die Weisheit, die Güte, die Macht, die sich offenbaret hat, ist unendlich und in eben der Masse fruchtbar und geschäftig; der Plan ihrer Offenbarung muß daher eben wie sie unendlich und ohne Grenzen sein.[37]

Echt in Brunos Geist ist auch sein Gedanke von der Verwandtschaft und Gleichrangigkeit aller Wesen, und in seiner Stimme schwingt etwas von fast Brunoschem Überschwang:

Die Unendlichkeit der Schöpfung fasset alle Naturen, die ihr überschwenglicher Reichtum hervorbringt, mit gleicher Notwendigkeit in sich. Von der erhabensten Klasse unter den denkenden Wesen bis zu dem verachtetsten Insekt ist ihr kein Glied gleichgültig, und es kann keins fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zusammenhang besteht, dadurch unterbrochen würde.[38]

Die Schönheit des Ganzen in seiner Einheit, der überschwengliche, unerschöpfliche Reichtum ihrer Wesen und Gestalten, die Unendlichkeit der Formen, sie erheben sein Gemüt mit jener religiösen Begeisterung, wie sie ihn aus der genau fünfzig Jahre zuvor erschienenen philosophischen Rhapsodie *Die Moralisten* des englischen Grafen Shaftesbury angeweht hat. Lest Shaftesbury! empfiehlt der Professor der Logik und der Metaphysik an der Universität Königsberg seinen Studenten immer wieder.

Auch dieser englische Aristokrat aus London und feinnervige, schwärmerische Ästhet, ein Verehrer der Antike, des Neuplatonismus und der Stoa, war von der kosmischen Schau Giordano Brunos überwältigt worden: »Es gehen Welten in Welten unseren Sinnen auf! Unendlich Kleines wird uns unendlich groß! Welt der Wunder!« Lange Zeit seines Lebens brachte er im Ausland zu, in Holland und schließlich in dem Land seiner Sehnsucht, Italien, wo er in der Heimat des Nolaners, in Neapel, zweiundvierzigjährig einer Krankheit erlag. In Bruno war er auf einen Geistesverwandten getroffen, der ihm den Schlüssel zu den noch immer zugebauten Räumen des Kosmos gegeben hatte.

Du Sternenhimmel, funkelnder Sonnen Raum!
Wer zählt die Sonnen? Wer, die noch niemand sah?
Und mißt von Welten dort zu Welten;
Misset von allen den Raum zu uns dann?

O Unermessener! Jede der Sonnen regt
Ein Heer von Erden. Jede der Sonnen wallt
In Straßen, deren kleiner Schimmer
Uns ein Gewölk ist, in sich ein Weltall.[39]

Eine Spanne von hundert Jahren trennen den italienischen und den englischen Dichterphilosophen, hundert Jahre, in denen die Kühnheit des Brunoschen Unendlichkeitsdenkens dank Kepler und trotz Galileis Fernrohr als vereinzelte Gipfel über die Wolkendecke der den Aufblick abschneidenden Dogmatik und Denktradition hinausragt.

Um die Wende des 17. Jahrhunderts, in einer Zeit, der alles natürliche Wachstum ein Abscheu war und bedürftig, mit der Schere der französischen Gartenkünstler beschnitten zu werden, die alles Individuelle, alle Lebens- und Wesensentfaltung absolutistisch stutzte, mußte das Bekenntnis zur Un-

endlichkeit des Weltalls, mußte die Verherrlichung der wildwachsenden, ungeheuren Natur mit steil getürmten Gebirgen und unbezähmbaren Meeren, die sich aus ihrem Kulissenwert plötzlich zu einem Eigenwert erhoben hatte, mußte die fromme Ergriffenheit durch das im ganzen Universum sich bekundende Göttliche – wie Shaftesburys berühmter Naturhymnus (hier in Herders Übertragung) es zum überschwenglichen Ausdruck brachte – von unabsehbarer Wirkung sein:

Empfangt mich, Fluren! Heilige Wälder, nehmt,
Dem Stadtgeräusch entronnen, den Wandrer auf,
Der hier in eurem Schatten Ruhe
Sucht und Erquickung! Gewährt sie hold ihm! . . .

Natur! Der Schönen Schönste, du Gütige!
Alliebend, wert von allen geliebt zu sein,
Ganz göttlich, weisheitsvoll, voll Anmut,
Alles Erhabenen hoher Inhalt.

Eine solche Natur trägt nicht den Makel der Vergänglichkeit, des Dunkels, des Bösen und des Todes an sich, aus der der Mensch sich fortsehnt zu einem jenseitigen Einen oder in das ewige Reich der Gnade eines überweltlichen Gottes, der der Welt fern und fremd gegenübersteht und den Menschen verleumdet und erniedrigt und ihn verfeindet hat mit der Erde und ihrem Getier. Unangefochten kann in diesem England, das dank der Lockeschen Toleranz ein Gleichgewicht auch der religiösen Kräfte hergestellt hatte, der freiheitlich gesinnte Lord die christliche Kirche und ihre Priester beschuldigen, Gott in seiner Schöpfung in einer verdächtigten Natur und im sündig erklärten Menschen entwürdigt, geschändet und Gott selbst gelästert zu haben. Nicht »von oben« kommen einer bösen und sündigen Welt Würde, Schönheit, Erhabenheit zu, denn in ihr und durch sie bezeugt und entfaltet sich das Schöne, das Erhabene – das Göttliche!

Von innen her schafft und durchdringt der göttliche Weltgrund alle Einzelwillen, die als Bekundungen des Urselbst zu einem Selbst werden. Und dennoch geborgen sind in dem alles umfassenden Weltzusammenhang, in dem Verwesung nur Wandlung, nur Pforte zu neuem Leben ist. In dem eigenen Selbst, in der eigenen Vernunft »fühl ich das Sein *Deiner*, o Urbild du deiner Werke, du wohnest höchstwahrhaftig in mir, in mir!« Wer sich aus seinem endlichen Selbst aus Liebe, Begeisterung, Sehnsucht zur Wesenseinheit mit dem göttlichen Weltgrund und ewigen Weltgesetz erhebt, indem er mit ihm willenseins wird – und hier klingt der Gedanke des Pelagius an: Wer den Willen der Gottheit in den eigenen Willen einströmen läßt, in seinen Willen aufnimmt, wie es bei Schiller heißen wird, dem wird Notwendigkeit zur Freiheit. So bedeutet mit dem Göttlichen eins sein innerlich frei sein.

Läßt sich ein schärferer Kontrast denken als die schwärmerisch begeisterte Hymne Shaftesburys und der leidenschaftlich berauschte Gesang Giordano Brunos auf der einen Seite und die unterkühlte, unpersönlichste Sprache des *Lehrbuches von Gott* nach der geometrischen Methode des Euklid, mit dem Spinoza die Welt entsetzt und fasziniert hat?

Auf ganz anderen Wegen als Bruno und Shaftesbury war dieser Schüler des Nolaners, der zeitlich zwischen ihnen beiden steht, dazu gekommen, Gott, Mensch und Natur als Einheit zu denken – ja auf anderen Wegen, als alle Früheren in Europa ihn gegangen sind und alle Späteren ihn gehen werden.

Tief verschieden waren schon die Wege, die ihre Erkenntnis ging. Nach seiner eigenen Darstellung leitet Bruno das Dichterische und die Philosophie nicht von der gegebenen Wirklichkeit ab, vielmehr »widerfährt« ihm, drängt sich ihm als Dichter wie als Philosophen in allem eine Wirklichkeit eigener Art auf. Nach seiner Metaphysik der Erkenntnis wird dementsprechend dem Menschen als Schauendem jede Gegebenheit zu einem Sich-Selbst-Offenbaren eines Innerst- und Letztwirklichen. Ganz der Schönheit der Natur geöffnet, überwältigt diese Natur ihn mit ihrer Herrlichkeit und Unendlichkeit als Offenbarung eines göttlichen »Grundes« und Innensinnes. Ja, er erfährt sich und jedes Einzelwesen als »Spiegel« eines Ganzen, eines Universums – ein Wortbild, das, durch Leibniz zusammen mit dem Begriff der »Monade« von Bruno übernommen, bei der von ihm konstruierten »Fensterlosigkeit« (dem getreuen Spiegelbild übrigens seiner eigenen Verschlossenheit und Kontaktschwierigkeit) keinen Sinn mehr hat.

Ganz anders der einsame Weg Spinozas, den seine Herkunft, sein Schicksal und eine seltene religiöse Genialität in den luftleeren Raum reiner Vergeistigung geführt haben. Dieser leid- und weltüberhobene, allen Gegensatz im »Fleischlichen« endgültig übersteigende Weg des »reinen Geistes« jenseits alles menschlichen Fühlens fordert mit Notwendigkeit eben dieses Gottesbild Spinozas: das Axiom des Seins Gottes als »reinen Geistes«, aus dem alle Verhältnisse und Beziehungen nach Gesetzen des reinen Denkens in geschlossener Kette mit derselben logisch-mathematischen Notwendigkeit folgen, wie die Winkelsumme von 2 mal 90 Grad aus der Natur des Dreiecks folgt.

Daß an seinem Weg schon in seiner Jugend Giordano Bruno gestanden hat – neben Descartes und dem jüdischen Neuplatonisten Leone Ebreo –, mochte Spinoza nicht nur mitgeprägt, sondern auch das Verhängnis mit verschuldet haben, das für sein inneres Schicksal so entscheidend werden sollte. Wir brauchen kaum unser Einfühlungsvermögen anzustrengen, um nachzuverstehen, was in einem feinempfindenden, tiefreligiösen Jüngling vorgeht, der in einer streng orthodoxen jüdischen Familie und Gemeinde aufgewachsen war, die als Exils-Gemeinschaft, nach dem Verlust des arabischen Schutzes aus Portugal nach Holland vertrieben, noch bewußter ihrem Glauben

anhängt, und der, durch eifriges Studium der jüdischen Schriften auf den Beruf des Rabbiners vorbereitet, sich von dem stechenden Zweifel am Glauben der Väter und allerlei »schrecklichen Irrlehren« weder durch Schimpfen noch Flehen abbringen läßt – ja, was in diesem Vierundzwanzigjährigen geschieht, während aus dem dunklen Kerzenlicht der großen Synagoge von Amsterdam die Stimme des Rabbiners über ihn herabdröhnt:

»Nach dem Beschluß der Engel und dem Urteil der Heiligen bannen, verwünschen, verfluchen und verstoßen wir Baruch de Espinoza mit Zustimmung des heiligen Gottes und dieser ganzen heiligen Gemeinde vor den heiligen Büchern des Gesetzes und der darin enthaltenen 613 Vorschriften mit dem Bannfluche, womit Josua Jericho fluchte, mit dem Bannfluche, womit Elisa den Knaben fluchte, und mit all den Verwünschungen, die im Gesetz geschrieben stehen. Verflucht sei er am Tage und verflucht sei er in der Nacht! Verflucht sei er bei seinem Ausgang und verflucht sei er bei seinem Eingang! Möge Gott ihm niemals verzeihen! Möge der Zorn und der Grimm Gottes gegen diesen Menschen entbrennen und ihm alle Flüche auferlegen, die im Buche des Gesetzes geschrieben sind, und seinen Namen unter dem Himmel austilgen! Möge Gott ihn zu seinem Unheil ausscheiden von allen Stämmen Israels mit allen Verwünschungen des Himmels, die im Buche des Gesetzes geschrieben sind! Ihr aber, die ihr dem Herrn, eurem Gott, anhanget, ihr alle seid gesegnet! Wir verordnen, daß niemand mit ihm mündlich oder schriftlich verkehre, niemand ihm irgendeine Gunst erweise, niemand unter einem Dach mit ihm verweile, niemand auf vier Ellen in seine Nähe komme, niemand eine von ihm verfaßte Schrift lese. . .«[40]

Dieser Augenblick, während der Fluch noch im Gewölbe hängt und alle Kerzen gelöscht werden, wird ihn niemals verlassen. Ebenso wie die Verfolger, wie der versuchte Mord. Mit diesem Zerschlagen aller Bindungen ist alles in ihm erschlagen, tot – nicht nur seine Liebe. Alles. Auch sein Zorn. Auch sein Haß! Menschsein und Leiden gehören ihm wie dem alten Hurriter zusammen. Und es ist der Weg zu Gott, ein ganz bestimmter Weg zu Gott, der ihn erlöst:

Der Mensch – so wird Spinoza, seinen eigenen Weg bezeichnend, sagen – vermag »sich von Leiden zu befreien, indem er erkennt!«

Aus unmenschlichem Leid, aus letzter Vereinsamung und Niederknüppelung in den Staub erlöst höchste Vergeistigung, reine Erkenntnis Gottes, ungetrübt durch menschliche Gefühle und menschbezogene Affekte. »Nachdem ich« – schreibt der Dreißigjährige in seiner Schrift *Über die Vervollkommnung des Verstandes* – »gesehen habe, daß alles, was ich fürchtete und was Angst vor mir hatte, Gutes und Böses nur soweit enthält, als es das Gemüt bewegt, beschloß ich endlich zu erforschen, ob es ein wahres Gut gibt, das seine Güte für sich allein, ohne Beimischung anderer Dinge, dem Geiste mitteilen kann.«[41] Indem er alles im sinnlichen Leben Verhaftete abtut, sich aller

Empfindungen, Leiden und Leidenschaften enthebt, von allen endlichkeitsbefangenen Gefühlen sich löst, gewinnt schon der junge Spinoza jenen Standpunkt reiner Vergeistigung »ohne alle Beimischung«, von dem aus er die menschlichen Affekte und Handlungen – nach seinem eigenen Wort – nicht mehr belacht, noch beklagt, noch verabscheut, sondern sie betrachtet, »als befaßte ich mich mit geometrischen Linien, Flächen und Körpern«.

In dieser firnigen, sterilen Höhe erkennt der reine Geist Gott – nicht mehr als Persönlichkeit, nicht mit persönlichen Eigenschaften und Affekten, ja mit keiner Art von Attributen oder Bestimmungen oder Verneinungen behaftet: Gott ist das »ens absolute indeterminatum«, ist »reine unendliche Substanz«, in der keine Gegensätze, keine Spaltung und keine Zweckbezogenheit auf den Menschen die unendliche Vollkommenheit beeinträchtigen. Alles, was Gegensatz sein kann – Leid, Natur, Fleisch, Leib, das Böse –, ist gelöscht vor diesem Gott.

Als unendliche Vollkommenheit aber umfaßt die unendliche Substanz notwendige alles Seiende. Denn neben ihr und außer ihr kann es nichts geben. »Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.«[42] So ist die ewige unendliche Substanz, die gleich Gott ist, auch gleich der ganzen Natur. Das heißt für Spinoza gleich Gott als der schaffenden, unendlichen Natur, welche die endliche, geschaffene Natur der sichtbaren Einzeldinge in sich enthält.

> *Ich fasse nämlich Gott als die immanente und nicht als die äußere Ursache aller Dinge. Ich behaupte eben, daß alles in Gott lebt und webt, geradeso wie Paulus und vielleicht auch alle antiken Philosophen,* wenn auch in anderer Weise, *und ich darf wohl auch sagen, wie alle alten Hebräer, soweit man aus manchen, freilich vielfach verfälschten Traditionen schließen darf. Wenn es aber Leute gibt, die meinen, der Theologisch-politische Traktat gehe davon aus, daß Gott und die Natur (unter der sie sich eine gewisse Masse oder körperliche Materie denken) eines und dasselbe seien, so sind sie ganz und gar im Irrtum.*[43]

Es ist die subjektive Erkenntnis des menschlichen Verstandes, die der unendlichen Substanz erst Attribute beilegt: nämlich die des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung. Ebenso wie der Mensch, der auch die endlichen Dinge einmal unter dem Aspekt des Denkens, das heißt als Idee, und unter dem Aspekt der Ausdehnung, das heißt, sie als Körper betrachtet. Ebenso besteht das endliche Einzelwesen Mensch nicht etwa aus zwei verschiedenen, getrennten Substanzen wie für Descartes oder für Leibniz, der zu ihrer Vereinigung den Schalthebel in der Hand des jenseitigen Schöpfer-Gottes bedient. Seele und Körper bilden für Spinoza nur zwei Seiten eines und desselben Seins, untrennbare Einheit.

Auch Gut und Böse sind Marken für die Beziehungen, die der Mensch den Dingen durch Vergleichung beilegt. So glaubt auch der Mensch nur, frei wählen zu können, doch er ist so wenig frei wie der Stein, der, in die Luft

geschleudert, sich einbildet, seine Bahn selbst zu bestimmen. Auch der Mensch folgt derselben Notwendigkeit, demselben unabänderlichen Gesetz wie alles Naturgeschehen.

Nur demütige, reine, liebende, erkennende Hingabe an das Notwendige, nur geistige Erkenntnis der Notwendigkeit, und das heißt Gottes, führt Spinoza auf den höchsten Zustand empor, den der Mensch erreichen kann, auf den des Weisen, der, durch keine Gelüste und Begierden getrieben, in seinem Gemüt durch nichts mehr bewegt wird, sondern nur noch durch Erkenntnis des Allvollkommenen beseligt, von der »geistigen Liebe Gottes« durchströmt, mit der die Gott-Natur den Einzelnen und damit sich selbst liebt. Sie gibt ihm die wahre Zufriedenheit des Gemüts und ungetrübte Glückseligkeit.

Sie ist das, was Goethe an Spinoza so anzog, seine »alles ausgleichende Ruhe«, die »Friedensluft«, die ihn anwehte und die ihn zusammen mit »der grenzenlosen Uneigennützigkeit« gefangennahm, die ihm aus jenem »wunderlichen Wort« hervorleuchtete:

»Wer Gott liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wiederliebe.«

»Ich hoffe, du vergissest nicht des Schlosses zu Bensberg und der Laube, in der du über Spinoza mir so unvergeßlich sprachst. Welche Stunden, welche Tage! Um Mitternacht suchtest du mich noch im Dunkeln auf. Mir wurde wie eine neue Seele. Von dem Augenblick an konnte ich dich nicht mehr lassen.«

Dies stürmische Bekenntnis an den Seelenbezwinger Goethe stammt aus der Feder seines Jugendfreundes aus Düsseldorf, Fritz Jacobi, und soll den Verfasser von *Dichtung und Wahrheit* an ihre erste, ihn innerlich überwältigende Begegnung im Jahre 1774 erinnern. Doch die damals noch im Zeichen Spinozas geschlossene Freundschaft war bald erkaltet.

Und wiederum war es eben dieser Spinoza, der nun die Kluft zwischen ihnen offenbarte und noch tiefer spaltete in dem Maße, in dem er sich in Jacobis Augen zu der großen schwarzen Wolke auswuchs, zu *der* Gefahr für die christliche Religion.

Denn gegen ein Jahrhundert der wütendsten Verleumdungen und Haßausbrüche gegen den jüdischen »Gottesleugner«, zum »größten Unheil der Kirche geborenen Betrüger«, die »spinozische Mistpfütze«, hatte sich allmählich eine Woge ebenso leidenschaftlicher Parteinahme erhoben. Da indessen fortschreitend die Naturwissenschaft dem Menschen nicht nur die gewaltigen Räume des Kosmos erschlossen, sondern auch neue Reiche der belebten, organischen Natur und damit ein neues Verhältnis zur »toten« Materie, zur Welt und eine neue Menschwerdung eröffnete, wandelte sich zunehmend das Verhältnis zum jenseitigen, außerweltlichen Schöpfer- und Erlöser-Gott von Grund auf. Der in seinem streng christlichen Herzen ernsthaft

um die Unversehrtheit der Religion des Erlösers besorgte Jacobi jedoch führte die bedrohlich steigende Flut der – wie er es nannte – »Verachtung alles Überirdischen« und eines überall ins Kraut schießenden »scheußlichen Unglaubens« des überheblichen menschlichen »Wurms im Staube« auf Spinozas schädlichen Einfluß zurück. In seinem fiebrigen Eifer, der gefährlichen Flutwelle, die er durch Goethes Wirken ständig steigen sah, ein für allemal einen Damm entgegenzusetzen, legte er die Zündschnur. Und es kommt zu jener »Explosion«, die nach Goethes ironischen Worten »die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die, ihnen selbst unbewußt, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten«.[44] Mit dieser Wirkung seines Unternehmens jedenfalls hatte Jacobi nicht gerechnet, als er am 5. Juli 1780 nach Wolfenbüttel fuhr, um Lessing zu besuchen[45]: In der Erwartung, in dem berühmten Dichter einen überzeugten Theisten und Bundesgenossen gegen die »Spinozisten« zu finden, steigt er bei dem Hofbibliothekar ab. In der Brusttasche ein Blatt, das ihm als der Gipfel des Atheismus erscheint. Am folgenden Morgen sucht Lessing den Gast in seinem Zimmer auf, der eben einige Briefe geschrieben hat und, um den alten Herrn nicht warten zu lassen, ein Papier aus seiner Brusttasche zückt. Und dieser Düsseldorfer Kornhändler, den Goethe Eckermann gegenüber einen geborenen Diplomaten nennt, liefert, während er seine Briefe siegelt, kein diplomatisches Meisterstück, indem er das Blatt hinüberreicht: »Sie haben so manches Ärgernis gegeben, so mögen Sie auch wohl einmal eines nehmen.« Auf dem Blatt steht ein Gedicht geschrieben. Der Name des Verfassers fehlt. Lessing liest:

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst. . .

Jacobi betrachtet den Dichter aufmerksam und mit zunehmender Verwunderung: Nicht Ärger zeichnet sich auf seinem Gesicht ab, vielmehr etwas wie Zustimmung, wenn nicht ein offensichtliches Wohlgefallen. Dieser mit den Göttern hadernde, ihnen trotzende Titan in seinem herrischen Übermut ist offenbar ganz nach Lessings Herzen, ist ebenfalls »nach seinem Wuchse zugeschnitten« – in ihm findet Lessing sich selbst, seinen eigenen Unabhängigkeitsdurst wieder, der keine Schranken erträgt. Und dies Spiegelbild seiner selbst löst dem sonst in den letzten Glaubensfragen Zurückhaltenden die Zunge. Jacobi glaubt seinen Ohren nicht zu trauen.

»Ich habe kein Argernis genommen; ich habe das schon lange aus der ersten Hand.«

»Sie kennen das Gedicht?«

»Das Gedicht hab' ich nie gelesen; aber ich find' es gut. . . Der Gesichtspunkt, aus dem das Gedicht genommen ist«, hört Jacobi mit wachsender Enttäuschung, »das ist mein eigener Gesichtspunkt. Die orthodoxen Begrif-

fe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen!« Und indem die ungeheure Auflehnung gegen die herrschende Gottheit seinen eigenen Protest gegen jegliche Orthodoxie und satten Besitz der Wahrheit bestärkt, drängt sich Lessing unvermittelt sein »ausgemachter Wahlspruch« auf die Lippen.

»Hen kai pan ! (Eins und Alles !) « erklärt er etwas zusammenhanglos. »Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dieses Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr.« Das ist für Jacobi zuviel. Einen Bundesgenossen gegen Spinoza zu finden, ist er ausgezogen, einen Verteidiger des »extramundanen Gottes«! Und was findet er? Einen Gottesleugner, einen Atheisten, und das heißt –

»Da wären sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden!« platzt er ebenso unvermittelt heraus, ohne sich über den Gedankensprung vom Griechen Xenophanes zum Juden Spinoza Rechenschaft abzulegen. Aber Lessing hat es nicht nötig, nach dieser reichlich taktlosen Herausforderung seines Besuchers zurückzustecken. Und doch, wenn Jacobi noch eben mit der Maus nur gespielt hat, so ist sie ihm jetzt unverhofft in die Falle gelaufen. »Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern«, erklärt Lessing, nicht ahnend, daß ein wortgetreuer Bericht über ihr Gespräch drei Jahre später, während er schon unter der Erde liegt, an Moses Mendelssohn gehen wird.

»Sie erschraken gestern«, nimmt Lessing am nächsten Morgen das Gespräch wieder auf.

»Sie überraschten mich«, legt Jacobi etwas verlegen seine Karten auf den Tisch, »und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freilich war es gegen meine Vermutung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; und noch weit mehr dagegen, daß Sie es mir gleich so blank und bar hinlegen würden. Ich war großenteils in der Absicht gekommen, von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten.«

»Also kennen Sie ihn doch?« Als Jacobi bejaht: »Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es gibt keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinoza.«

Der ehrgeizigste Berichterstatter kann nicht stolzer sein als Jacobi, der mit dieser Sensation aus Wolfenbüttel wieder abfährt:

Lessing ein Anhänger Spinozas!

Fünf Jahre später wußte es die Welt, als der Düsseldorfer Kornhändler seine schmerzlichen Niederlagen als Dichter à la Goethe mit Hilfe dieser Enthüllung in seinen »Spinoza-Briefen«[46] wettmachte, die ihm als Start zu seiner philosophischen Laufbahn dienen sollte. Weshalb Kant höchstpersönlich lästerte: »Die Jacobische Grille ist keine ernstliche, sondern nur eine affektierte Genieschwärmerei, um sich einen Namen zu machen, und ist darum kaum einer ernstlichen Widerlegung wert.« Daß Jacobi dabei nicht nur

wörtlich sein Gespräch mit Lessing, sondern zu allem Goethes Prometheus-Ode durchaus unbefugt mit veröffentlichte, hat diese völlig unschuldig in den durch nichts zu vertreibenden Geruch gebracht, »spinozistischen Geistes« zu sein.[47]

Kein Zweifel aber ist dies: Überzeugt und ehrlich besorgt, daß er einer ernsthaften Gefahr der Entthronung des »persönlichen supra- und extramundanen Gottes« auf die Spur gekommen sei, stellt Jacobi »die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer« an den Pranger: »Ein Gespenst davon geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um«, so schreibt er unter dem 26. 4. 1785 an Moses Mendelssohn, den acht Monate darauf der Schlag rührt, »und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet. Ich rede«, fügt er erläuternd hinzu, »nicht allein von kleinen Geistern, sondern von Männern aus der ersten Klasse«. . .

»Die Männer aus der ersten Klasse« – das ist für ihn selbstverständlich zunächst der Dichter des *Nathan*, der Verfasser der *Erziehung des Menschengeschlechts*, der *Rettungen* und des *Christentums der Vernunft*, Lessing, der der kirchlichen Orthodoxie das alleinige, seit je beanspruchte Monopol für echte Religiosität bestreitet und ihnen allen, jenen stolz und träge »Besitzenden«, die mit Tertullian meinen, daß »seit Christi Erscheinen kein Suchen mehr not tue«, Lessing, der durch Wort und eigenen Einsatz dem undogmatischen, ehrfürchtigen und nie aufhörenden Gottsuchen auf den eigenen, frei verantworteten Wegen eine Gasse bahnt. Und der in seiner Verteidigung des gemeinsam mit Eriugena als Ketzer verurteilten Berengar von Tours das Wort gesprochen hat, das ein sehr bezeichnendes Licht in das Innerste dieses Unabhängigsten und Unbestechlichsten wirft:

»Das Ding, was man Ketzer nennt, hat eine sehr gute Seite. Es ist ein Mensch, der mit seinen eigenen Augen wenigstens sehen wollte. Die Frage ist nur, ob es gute Augen gewesen, mit welchen er selbst sehen wollte. Ja, in gewissen Jahrhunderten ist der Name Ketzer die größte Empfehlung, die von einem Gelehrten auf die Nachwelt gebracht werden konnte.«[48]

Besondere Anziehungskraft – berichtet sein Bruder Karl Lessing – übten auf ihn die Schriften der drei wegen Ketzerei verfolgten italienischen Naturphilosophen Gjordanus Brunus, Hieronymus Cardanus und Thomas Campanella aus. Er zog aus ihnen »die merkwürdigsten Stellen« aus, um seine Betrachtungen darüber zu machen. Sie haben in seinem *Christentum der Vernunft* ihre deutliche Spur hinterlassen, in seiner Lehre von den Monaden als der Selbstschaffung Gottes in einer unendlichen und kontinuierlichen Reihe von individuellen Wesen, die in jedem einzelnen die Offenbarungen des einen, allumfassenden göttlichen Wesens sind.

Zu den »Männern aus der ersten Klasse«, die des Spinozismus verdächtig sind, gehört für Jacobi besonders der Ostpreuße Johann Gottfried Herder,

der Student der Theologie und bewundernde Hörer Kants, durch fünf Jahre Lehrer und Pfarrer in Riga, von 1771 an Hofprediger in Bückeburg und durch Goethes Eingreifen seit 1776 Generalsuperintendent in Weimar. Der durch Jacobi entfesselte »Lärm über Lessings Grab«, der – wie Herder glaubte – auch den Schlaganfall Mendelssohns mitverschuldet hatte, gab ihm den Anstoß, sowohl den »göttlichen« Spinoza als auch Lessing, »seinen Bruder im Geiste«, zu rechtfertigen und sie auf den Platz zu stellen, der ihnen in seinen Augen zukam. Nur natürlich, daß sie ihm als Ausgangspunkt dienten, auch die Koordinaten seines eigenen Ortes im Verhältnis zum Göttlichen zu ziehen.

Kaum hat Herder Anfang 1787 die *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* abgeschlossen, als er sogleich mit dem Dialog *Gott* beginnt. Schon die *Ideen* sollten den Gang Gottes in der Natur und in der Geschichte zeigen, jene in allem wirkende Kraft, die dieselbe ist im Kreisen der Sonnen und Planeten wie im denkenden Menschen, ja in allen Formen der Natur, die vom Stein zum Kristall, zu den Metallen und über die Pflanze und das Tier aufsteigt zum Menschen, dem höchsten Glied aller wirkenden Kräfte im Kosmos. »Niemand irre sich daran«, schreibt dieser Ketzer-Theologe in seinem Bemühen, den Namen Gottes nicht abzunutzen, »daß ich zuweilen den Namen der Natur personifiziert gebrauche. Die Natur ist kein selbständiges Wesen, sondern Gott ist alles in seinen Werken.«[49]

Schon hier kündigt sich die ganz andere, von der Spinozas abweichende Sicht an, schon hier jene Umwandlung des Fremden im eigenen Geiste, der nur das aufgreift, was dem eigenen Griff sich gibt, und in solchem Ergreifen doch nur das Eigene gestaltet.

Woran denn liegt es, daß aller »Spinozismus« weniger Ähnlichkeit mit Spinoza aufweist als etwa mit Giordano Bruno oder Eriugena? Warum werden wir bei aller Vollkommenheit des spinozischen durchsichtigen Gedankenbaues das Gefühl der Starrheit nicht los? Haben wir es bei Spinoza nicht letztlich allein mit Beziehungen und Verhältnissen zu tun, in denen Gott sich zur Natur befindet, die Substanz zu den Modi oder zu den Attributen? Mit ihren logischen Relationen untereinander? Einheit, Identität? Was fehlt uns an dieser Einheit? Daß hier nichts wirkt oder gewirkt wird, nichts tätig ist, nichts schafft – daß diese Einheit von keiner Tätigkeit, von keiner Bewegung und keinem Werden, Leben weiß!

»Dadurch, dünkt mich, bekäme Spinozas System eine schönere Einheit«, sagt Herder und erneuert damit, indem er die jüngsten Erkenntnisse der Naturwissenschaften, der Biologie und Physik, der Anatomie und Psychologie verarbeitet, Giordano Brunos Prinzip der Kraft:

Wir lassen das umfassende Wort Eigenschaft (Attribut) weg und setzen dafür, daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen, d. i. orga-

nisch offenbare... In allen Welten offenbart sich die Gottheit organisch, d. i. durch wirkende Kräfte. Diese Wesen ausdrückende Unendlichkeit der Kräfte Gottes hat durchaus keine Grenzen, obwohl sie allenthalben denselben Gott offenbart.[50]

Was für Spinoza die zwei Attribute des Denkens und der Ausdehnung, der Geist und die Materie waren, für Herder bilden sie beide eines – in anderem als im spinozistischen Sinne als Identität:

Mit dem Wort organische Kräfte bezeichnet man das Innen und *Außen, das Geistige* und *Körperhafte zugleich; denn wie keine Kraft ohne Organ ist, so ist und wird kein Geist ohne Körper.*

Gott aber ist

im höchsten, einzigen Verstande des Worts Kraft, *d. i. die Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe. Ohn' ihn ist keines derselben denkbar, ohn' ihn wirkt keine der Kräfte, und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder Beschränkung, Form und Erscheinung ihn aus, den Selbständigen, die Ur- und Allkraft, durch welche auch sie bestehen und wirken.*[51]

»Das Höchste also«, sagt er und verbessert sich sogleich, »denn Gott ist nicht ein Höchstes auf einer Stufenleiter von Seinesgleichen« – wie konnte es sich wirkend offenbaren als allein im All? Im Kleinsten und Größten wirkt er in jeder Wirklichkeit des Universums – aber Gott *ist* nicht *die* Natur! »Er ist vor allem, und es besteht alles *in* ihm« – er ist »das tiefste Sein jedweden Seins«! Die Welt ist der Ausdruck seiner ewig lebenden, tätigen Kräfte. Doch nicht im Sinne des Leibniz und seiner unendlich vielen, in sich abgeschlossenen, verbindungs- und fensterlosen Monaden, für die die Wirklichkeit nur in der Vorstellung existiert und die wie »die Regentropfen in der Wolke, die Pflanzen im Garten, die Fische im Wasser« nichts als eine verbindungslose Summe von Individuen darstellen, bedürftig des Kunstgriffs einer anfänglich vorhergeordneten Harmonisierung! Denn »nichts steht in der Natur allein!«

Für Herder ist alles ein »inniger Zusammenhang wirkender Kräfte«, dank der allem eingepflanzten, allem einwohnenden Macht der Gottheit. Auch »in der Materie, die wir tot nennen, stehen auf jedem Punkt nicht mindere und nicht kleinere göttliche Kräfte«. Und jeder »trägt seine Unendlichkeit in sich« und ist »Welle eines Stroms«, der unaufhörlich fließt, unaufhörlich sich wandelt. »Leben ist also Bewegung« – und darum ist

kein Tod in der Schöpfung; er ist ein Hinwegeilen dessen, was nicht bleiben kann, die Wirkung einer ewig jungen, rastlosen, dauernden Kraft, die ihrer Natur nach keinen Augenblick müßig sein, stille stehn, untätig bleiben konnte. Immer und immer arbeitet sie auf die reichste, schönste Weise zu ihrem und zu so viel Anderer Dasein, als sie Dasein hervorzubringen, mitzuteilen vermochte. In einer Welt,

wo sich Alles verwandelt, ist jede Kraft in ewiger Wirkung, mithin in fortgesetzter Verwandlung ihrer Organe; diese Verwandlung selbst ist eben der Ausdruck ihrer unzerstörbaren Wirksamkeit voll Weisheit, Güte und Schönheit. Solang die Blume lebte, arbeitete sie zu ihrem eigenen Flor wie zur Vervielfältigung ihres Daseins; sie ward (das Höchste, was ein Geschöpf werden kann) eine Schöpferin durch eigene organische Kräfte. Als sie starb, entzog sie der Welt eine verlebte Erscheinung; die innere lebendige Kraft, die sie hervorbrachte, zieht sich in sich selbst zurück, um sich abermals in junger Schönheit der Welt zu zeigen.[52]

Kein Tod ist in der Schöpfung, sondern Verwandlung; Verwandlung nach dem Gesetz der Notwendigkeit, nach welchem jede Kraft im Reich der Veränderung sich immer neu, immer wirkend erhalten will und also durch Anziehen und Abstoßen, durch Freundschaft und Feindschaft ihr organisches Gewand unaufhörlich ändert.[53]

– unaufhörlich fortschreitet. So ist nichts in der Natur vergebens, keine ihrer Übungen, keine Wirkung vergebens:

Es muß also Fortgang sein im Reiche Gottes, da in ihm kein Stillstand, noch weniger ein Rückgang sein kann.[54]

Nicht nur einmal in der Geschichte durch Jesus Christus, nicht am Beginn aller Zeiten, um das gewaltige Uhrwerk seiner Schöpfung aufzuziehen und alle Monaden harmonisch gleichzuschalten – nein, immer und allenthalben ist der Allwirksame in dieser Wirklichkeit gegenwärtig – in uns wie in jedem Wesen, die um ihrer Göttlichkeit willen einander verwandt sind:

Seine Gesetze, seine Gedanken und Wirkungen drängen sich auch wider unseren Willen in tausend und aber tausend Erweisen seiner Ordnung, Güte und Schönheit als unwandelbare Regeln auf; wer nicht folgen will, muß folgen, wohl dem, der willig folgt – indem er mit Vernunft gehorcht und mit Liebe dient, so prägt sich ihm aus allen Geschöpfen und Gegebenheiten das Gepräge der Gottheit auf.[55]

Wer in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Natur handelt, der »wirkt wie ein Gott, in Gott; er kann nicht anders als Chaos um sich her ordnen, Finsternis vertreiben, damit Licht werde. – Es liegt eine unnennbare Kraft im Dasein eines Menschen, ich meine, wie sein handelndes Beispiel wirkt.«

Alles, was wir sind, sind wir nur dadurch, daß er in uns ist: Repräsentanten und Darstellungen des ewigen Wesens, modifizierte Erscheinungen göttlicher Kräfte, Ebenbilder der göttlichen Vollkommenheit

– und niemals vollendet. Denn auch des Menschen Sein ist Werden, Entwicklung. Wie alle Umwege und Abwege der Natur, so sind auch unsere Irrtümer, unsere Fehler und Irrwege notwendige Bestandteile der göttlichen Einheit und Ganzheit, weil aus ihnen neue Kräfte, vermehrtes Leben, Aufstieg und Steigerung entstehen und sie das Leben in lebendiger Fortentwick-

lung halten. Mit diesem Hinausgehen über Spinoza, fort von der Starre des Statischen zu einem Sein, das Werden und Bewegung, mehr: das Entwicklung ist, kehrt der Gedanke Brunos erneuert wieder von einem Entwicklungsprozeß, den er im Organismus wie im Weltall herrschend erblickte. Kant hatte ihn im Kosmos wiedergefunden. Fast gleichzeitig mit Herder –1787 – bestätigt er sich dem französischen Naturforscher, dem Grafen von Buffon, für die Erde und für ihre Lebewesen. Herder aber ist es, der sein Prinzip der Entwicklung und des Fortschritts zum erstenmal für die anorganische und organische Natur und darum für das Menschengeschlecht in Naturwissenschaft und Geschichte sichtbar gemacht hat.

An seinem 38. Geburtstage – in ebendemselben Jahr 1787 – notiert, auf seiner Italienreise in Rom angelangt, Goethe in sein Tagebuch:

»Den 28. August

Mir ist diese Tage manches Gute begegnet, und heute zum Feste kam mir Herders Büchlein voll würdiger Gottesgedanken. Es war mir tröstlich und erquicklich, sie in diesem Babel, der Mutter so vieles Betrugs und Irrtums, so rein und schön zu lesen und zu denken, daß doch jetzt die Zeit ist, wo sich solche Gesinnungen, solche Denkarten verbreiten können und dürfen. . .«

Zwar sind die Zeiten vorbei, da man in Rom verbrannte, wer »das Kind beim rechten Namen« nannte, und die, die »töricht genug ihr volles Herz nicht wahrten, dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten«. Heute sind es nur noch die Jacobis, durch die – wie Goethe einmal schreibt – er »mit Lessing auf Einen Scheiterhaufen zu sitzen komme«. Aber er ist sich dessen bewußt, daß er sich mit solchen Gesinnungen und Denkarten, in denen er mit Herder »so nah als möglich ist, ohne eins zu sein«, außerhalb der religiösen Tradition bewegt, kraft eigenen Geistes abseits der breiten Straßen, nur dem Gesetz in der eigenen Brust folgt.

Und es ist die immer gleiche Spur der Gottheit, auf die ihn alles Erleben und Schauen, all sein Forschen und Schaffen hintreibt, wie er denn das Religiöse selber als den Wurzelboden seiner gesamten Existenz und schöpferischen Kraft verstanden hat. So sehr wurzelt er im Religiösen, so sehr lebt er aus ihm, daß Glaube ihm weniger ganz bestimmte, so oder so gefaßte Glaubensinhalte sind, als dies: Erfülltsein, Durchdrungensein vom Göttlichen.

Dies ihn beherrschende Gefühl, ganz und gar vom Göttlichen durchdrungen zu sein, erwächst aus seiner Urerfahrung von der Wesenhaltigkeit alles Seienden, die ihn zwingt, »das Ideelle im Reellen anzuerkennen«. Und es ist innerste Notwendigkeit seines Geistes und Wesens, Gott zu erleben *in* allem Seienden als aller Natur Einwohnendes, die Welt Durchwirkendes. Er selbst nennt diese Anlage, zu der er sich immer wieder hinrettet, auch als Jacobi ihn mit der These »Die Natur verbirgt Gott« vor den Kopf stößt, seine »reine, tiefe, angeborene und geübte Anschauungsweise, die mich Gott in der

Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so daß diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte«.[56]

Was Eriugena als einen europäischen Weg zum Göttlichen gewiesen hatte, hier erscheint es wieder, spontan und aus innerer Wesensnotwendigkeit, die in der Struktur seines Erlebens gründet: in allen Erscheinungen zugleich den göttlichen Innengrund zu schauen, das Göttliche als das Wesen aller Natur, aller Wirklichkeit zu erfassen – als »das ewig Eine, das sich vielfach offenbart«. In dem Verzweiflungsausruf des um die Einheit mit der unendlichen Gottheit ringenden Faust »Wo faß ich dich, unendliche Natur?« wirft der junge Goethe dieses Uranliegen seines ganzen Lebens auf, das ihn mit Eriugena, Amalrich, David, Nikolaus Cusanus und Giordano Bruno verbindet: Welt, Natur als Selbstentfaltung des Göttlichen zu verstehen und als Einheit zu erfassen.

Denn dies liegt als ein elementares Bedürfnis unterhalb alles Verstandesmäßigen als ein Gesetz seines Denkens, dem er »nicht entfliehen« kann: Was andere »mit Gewalt auseinanderzuhalten« suchen, »nach den innersten Bedürfnissen meines Wesens« zu vereinigen. Diese Veranlagung zum Einheitsdenken hat Goethe als innerste Nötigung empfunden. In einem Brief an Jacobi vom 23. 11. 1801 schreibt er über seine Vorbehalte gegenüber der klassischen Philosophie: »Wenn sie sich vorzüglich aufs Trennen verlegt, kann ich mit ihr nicht zurechtekommen, wenn sie aber vereint oder vielmehr, wenn sie unsere ursprüngliche Empfindung, als seien wir mit der Natur Eins, erhöht, sichert und in ein tiefes, ruhiges Anschauen verwandelt, in dessen immerwährender Synkrisis und Diakrisis wir ein göttliches Leben fühlen. . ., dann ist sie mir willkommen.« Diese Auffassung ist ihm so selbstverständlich, daß er sie ohne Frage und Zweifel als die schlechthin für »einen jeden« natürliche ansieht:

> *Die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, dringt sich einem jeden auf; ja wenn er auch den Faden derselben, der ihn durchs Leben führt, manchmal fahren ließe, so wird er ihn doch gleich und überall wieder aufnehmen können.*[57]

In der Tat leitet dieser Faden, den Goethe niemals ganz losgelassen hat, ihn von frühester Kindheit bis in sein hohes Alter. Schon in dem Knaben erwacht über der Schönheit der Welt das Bedürfnis, »sich dem großen Gotte der Natur. . . unmittelbar zu nähern«, denn

> *der Gott, der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung stehe, sie als sein Werk anerkenne und liebe, dieser schien ihm der eigentliche, der ja wohl auch mit dem Menschen wie mit allen übrigen in ein genaueres Verhältnis treten könne und für denselben ebenso wie für die Bewegung der Sterne, für Tages- und Jahreszeiten, für Pflanzen und Tiere Sorgen tragen werde.*[58]

Und schon als Kind erfaßt er instinktiv die Dinge als Offenbarungen Gottes: »Eine Gestalt konnte er diesem Wesen nicht verleihen; er suchte ihn also in seinen Werken auf. . . Naturprodukte sollten die Welt im Gleichnis vorstellen . ..«

Doch erst in dem Einundzwanzigjährigen, der sich der Krücken des tief dualistischen Pietismus entledigt hat, bricht, sobald er sich in Straßburg auf die eigenen Füße stellt und erst ganz zu sich selbst findet, mächtig das Erlebnis der gottdurchdrungenen All-Natur durch. Hier fällt dem Studenten das historisch-kritische Wörterbuch des französischen Philosophen Pierre Bayle in die Hand, der scharfe Angriffe gegen den Alleinheitsglauben Giordano Brunos richtet. Für den jungen Goethe Anlaß genug, den Angegriffenen, der ihn ungewöhnlich anzieht, gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit in Schutz zu nehmen. In seinen *Ephemeriden* setzt er sich 1770 teils auf französisch, teils auf lateinisch mit dem dualistisch gesinnten Angreifer auseinander.

Über Gott und Natur getrennt zu handeln, ist schwierig und gefährlich, gerade so, als wenn wir über Leib und Seele gesondert denken; denn wir erkennen die Seele nur vermittelst des Leibes, Gott nur durch die Natur. Daher erscheint es mir absurd, diejenigen der Absurdität anzuklagen, die in echt philosophischem Geist Gott mit der Natur verbunden haben. Denn alles, was ist, gehört notwendig zum Wesen Gottes, da Gott das einzig Seiende ist und alles umfaßt.[59]

Ja, am göttlichen Weltgrund nimmt auch der Mensch selbst teil! Es ist die Zeit, um 1770 in Straßburg, in der der Student der Rechte Wolfgang Goethe seinen *Urfaust* beginnt. Dies übermächtige Gott-Erlebnis füllt Fausts ganzes Herz aus, das sich nicht mehr zu unterscheiden weiß von dem Gottesgrund der Welt, noch von seiner Liebe zu Gretchen. »Glaubst du an Gott?« läßt er Gretchen ängstlich fragen. Glauben – das ist für Goethe das »heilige Gefäß«, dessen Inhalt namenlos ist.

Wer darf Ihn nennen
Und wer bekennen:
Ich glaub Ihn!
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: Ich glaub Ihn nicht!
Der Allumfasser
Der Allerhalter,
Faßt und erhält Er nicht
Dich, mich, sich selbst?. . .
Schau ich nicht Aug in Auge dir
Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir
Und webt in ewigem Geheimnis

Unsichtbar – sichtbar neben dir?
Erfüll davon dein Herz, so groß es ist
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann wie du willst;
Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles –[60]

Ganz Durchdrungen-, Ausgefülltsein vom Göttlichen, das zu groß, zu gewaltig, unendlich ist, um durch Namen umgrenzt zu werden! »Vergib mir«, schreibt Goethe an Jacobi, »wenn ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur aus den rebus singularibus erkenne.«

Dies Gefühl der Alleinheit umschließt Gott, Welt und Mensch. Nur weil Goethe im eigenen Innern die Teilhabe am Göttlichen erfährt, erlebt er die Göttlichkeit alles Lebendigen und ihre einende, alles verbindende Kraft. Wo anders als in der großen lebendigen Natur, in die er Faust aus der Enge der Gretchenwelt und der Gesellschaft Mephistos fliehen läßt, findet Fausts nach Durchdringung des Alls dürstende Seele zu sich selbst zurück, und das heißt, sich Gott »nah und näher«:

Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,
Warum ich bat. Du hast mir nicht umsonst
Dein Angesicht im Feuer zugewendet,
Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht
Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
Vergönnest mir, in ihre tiefe Brust
Wie in den Busen eines Freund's zu schauen.
Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.
Und wenn der Sturm im Walde braust und knarrt,
Die Riesenfichte, stürzend, Nachbaräste
Und Nachbarstämme quetschend niederstreift
Und ihrem Fall dumpf-hohl der Hügel donnert,
Dann führst du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime, tiefe Wunder öffnen sich.[61]

Das all-eine Göttliche durchpulst selbst das kleinste Leben und verbindet es dem eigenen Herzen in einer wundersamen Brüderlichkeit –

wenn ich dann die Vögel um mich den Wald beleben hörte, und die Millionen Mückenschwärme im letzten roten Strahle der Sonne mutig tanzten, und ihr letzter

zuckender Blick den summenden Käfer aus seinem Grase befreite, und das Schwirren und Weben um mich her mich auf den Boden aufmerksam machte und... mir das innere glühende, heilige Leben der Natur eröffnete: wie faßt ich das alles in mein warmes Herz, fühlte mich in der überfließenden Fülle wie vergöttert, und die herrlichen Gestalten der unendlichen Welt bewegten sich allbelebend in meiner Seele.[62]

Es ist Werther, den aus dem keimenden, quellenden Leben der Natur das Göttliche anglüht und der das innige Einssein mit allen Wesen als Einheit der ganzen Welt in der eigenen Seele spürt. Nicht nur das Wunder des jungen Frühlings, selbst die einsamste erhabene Unermeßlichkeit der Natur erfüllt ihn mit unstillbarer Sehnsucht nach reiner Hingabe und Vereinigung mit dem unendlichen Göttlichen in ganymedischer Selbstaufgabe an den Quell alles Seins:

Vom unzugänglichen Gebirge über die Einöde, die kein Fuß betrat, bis ans Ende des unbekannten Ozeans weht der Geist des Ewigschaffenden und freut sich jedes Staubes, der ihn vernimmt und lebt. – Ach damals, wie oft hab' ich mich mit Fittichen eines Kranichs, der über mich hinflog, zu den Ufern des ungemessenen Meeres gesehnt, aus dem schäumenden Becher des Unendlichen jene schwellende Lebenswonne zu trinken, und nur einen Augenblick, in der eingeschränkten Kraft meines Busens, einen Tropfen der Seligkeit jenes Wesens zu fühlen, das alles in sich und durch sich hervorbringt –[63]

des »Allumfassers«, außer dem es kein anderes Sein gibt und der, indem er die Welt aus sich hervorbringt, sich selber schafft in allen Wesen. Hatte nicht vor 900 Jahren, von dem Gotteswunder der Natur angerührt, das ihm aus Spinne und Meer, Adler und Raupe entgegenleuchtete, ein Gott-Trunkener ebenso Natur, Mensch und Gott als Einheit in eins geschaut und »alles aus Gott und Gott in allem und nirgendanders woher, als aus ihm selber geworden, weil alles aus ihm selber und durch ihn selber und in ihm selber geworden ist«? Und hatte er nicht im Menschen das ganze All enthalten geglaubt? Wie Giordano Bruno?

Wie Goethe: in *Werther – Ganymed – Prometheus – Faust – Mahomet*? Die Vereinigung mit der Gottheit, das ihrer aller Ziel ist, finden sie alle auf verschiedenen Wegen: Ganymed erlangt es in der letzten Selbstentäußerung des Liebenden, Prometheus findet sie im eigenen Inneren, dem göttlichen Lebensquell als schöpferische Kraft. Der Weg zur Einheit mit dem Göttlichen führt den strebenden Menschen, Faust, in zweifache Richtung: in seinem Inneren die unendliche Gottheit zu verselbstigen und in die Welt hinein durch schaffende Tat, in der der Mensch selber »der Gottheit lebendiges Kleid« wirkt, worin schon Eriugena die göttliche Berufung des Menschen erblickte.

Diese schöpferische Selbstverwirklichung des starken Tatmenschen ist es, in die hinein Faust sich selbst erlöst, deren hingegen Werther nicht fähig ist, der die Kraft nicht hat, die »Gewalt der Herrlichkeit« der All-Natur zu ertragen. Sein Unendlichkeitsrausch erdrückt seine Endlichkeit. Ihm gelingt es nicht, sich durch ein schaffendes Leben die Unendlichkeit in die Endlichkeit hereinzuholen.

Ganz auf der Tat-Seite steht Mahomet, der religiöse Führer, der sein Volk von den im Jenseits wohnenden Göttern und dinglichen Götzen zum unendlichen, alles Sein und alle Wesen durchdringenden Göttlichen führen will. Er – äußerstes Gegenbild zu Werther – fühlt in sich die Kraft, die unendliche Gottheit in seine Seele hineinzureißen und mit ihr eins zu werden, die sich ihm in allen Wesen offenbart und ihn mit allem verbindet.

»Sahst du ihn?«
»Siehst du ihn nicht? An jeder stillen Quelle, unter jedem blühenden Baum begegnet er mir in der Wärme seiner Liebe. Wie dank ich ihm, er hat meine Brust geöffnet, die harte Hülle meines Herzens weggenommen, daß ich sein Nahen empfinden kann.«
»Hat dein Gott denn keine Gesellen?«
»Wenn er sie hätte, könnt er Gott sein?«
»Wo ist seine Wohnung?«
»Überall.«
»Das ist nirgends. Hast du Arme, den ausgebreiteten zu fassen?«
»Stärkere, brennendere als diese... Was für ein Ding im All wir auch nehmen, da es in sich hat, was Alles in Allem ist, umschließt es in seiner Weise die ganze Seele der Welt! Wenn auch nicht gänzlich, wie wir gesagt haben, so ist diese doch ganz im jeden Teile des Alls.«[64]

Nämlich als sein inneres Wesen, wie der Nolaner die Allgegenwart Gottes mit fast denselben Worten verkündet. Und wie Bruno es ablehnt, das Wesen, das wir Gott nennen, als einen jenseitigen, von außen eingreifenden »Beweger« zu glauben, sondern als der Welt innerste »Innerlichkeit« und »inneren Beweger«, so dichtet Goethe sein Gedicht *Gott und Welt*, das 1805 in den *Blättern für Naturwissenschaft* erscheint und wie eine Übersetzung aus dem Prosa-Kommentar des Nolaners zu seinem Gedicht *Vom Unendlichen* wirkt:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.[65]

Doch geht das Göttliche als ewig sich Schaffendes über das Geschaffene hinaus und hinaus über letztes Erfassen und Erkennen des Menschen:

Wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, im Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen, wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.[66]

Sein ewiges Sich-Selbst-Schaffen ruht keinen Augenblick. Es ist fortwährender Prozeß, ein ewiges Bewegen, Gestalten und Wirken, Verwandeln und Vergehen, um zu werden. So wollte Goethe die Schlußverse von *Eins und Alles* verstanden wissen.

Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

Doch aus dem Zusammenhang gelöst, erschienen ihm die letzten zwei Zeilen, »welche meine Berliner Freunde, bei Gelegenheit der naturforschenden Versammlung, zu meinem Ärger in goldenen Buchstaben ausgestellt haben«, »dumm« und die Vergänglichkeit ungebührlich zu betonen. So schrieb er im Februar 1829 »als Widerspruch« sein *Vermächtnis*:

Kein Wesen kann zu Nichts zerfallen!
Das Ew'ge regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig: denn Gesetze
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus denen sich das All geschmückt.

Bis zu seinem Tod hält Goethe an seinem Glauben an den weltdurchdringenden all-einen Gott fest, und da – wie sein engster, mit seiner geistigen Welt am innigsten vertrauter Freund Eckermann feststellt – die Ansichten, die er in seiner Jugend gefaßt, »in den Werken und Äußerungen Gottes durch die Welt ein Fundament hatten, so waren es nicht Schalen, die er bei seiner eigenen späteren tiefen Welt- und Naturforschung als unbrauchbar abzuwerfen in den Fall kam, sondern es war das anfängliche Keimen und Wurzeln einer Pflanze, die durch viele Jahre in gleich gesunder Richtung fortwuchs und sich zuletzt zu der Blüte einer reichen Erkenntnis entfaltete«.

Noch aus seinem letzten Lebensjahr berichtet Eckermann von Goethes »Standpunkt«, wie er ihn aus Hunderten von Gesprächen kennt:

Da nun aber das große Wesen, welches wir die Gottheit nennen, sich nicht bloß im Menschen, sondern auch in einer reichen gewaltigen Natur und in mächtigen Weltbegebenheiten ausspricht, so kann auch natürlich eine nach menschlichen Eigenschaften von ihm gebildete Vorstellung nicht ausreichen.

Goethe selbst aber ist weit entfernt zu glauben, daß er das höchste Wesen erkenne, wie es ist. Alle seine schriftlichen und mündlichen Äußerungen gehen darauf hin, daß es ein Unerforschliches sei, wovon der Mensch nur annähernde Spuren und Ahndungen habe.

Übrigens ist die Natur und sind wir Menschen alle vom Göttlichen so durchdrungen, daß es uns hält, daß wir darin leben, weben und sind. (28. Februar 1831)

»Widersacher haben ihn oft beschuldigt«, bemerkt Eckermann hierzu, »er habe keinen Glauben. Er hatte aber bloß den ihrigen nicht, weil er ihm zu klein war. Wollte er den seinigen aussprechen, so würden sie erstaunen, aber sie würden nicht fähig sein, ihn zu fassen.«

Ein hartnäckiger »Widersacher« ist ihm vierzig Jahre hindurch Jacobi gewesen. Als dieser 1811 in seiner Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* seine Pfeile schließlich auch gegen Schelling richtet, erregen die »recht harten Stellen gegen meine besten Überzeugungen« Goethe aufs heftigste. Die Natur, heißt es bei Jacobi, »schaffet nicht, sondern verwandelt absichtlos und bewußtlos aus ihrem finsteren Abgrunde ewig nur sich selber«; eine tiefe Kluft trenne den Menschen von ihr. »Wenn die Natur allein ist, dann ist sie das Allmächtige, und ein heiliger Wille ist überall nicht« – dann bringe sie nur Mörder und Wüstlinge hervor wie Nero und Borgia.

»Die Natur verbirgt Gott!« heißt Jacobis Resümee. »Aber nicht jedem!« lautet Goethes knapper Kommentar.

Solche Naturverteufelung war seinem Glauben, daß das Universum »bis ins Innerste göttlich« sei, – wie Goethe am 13. August 1812 an den Grafen von Reinhard schreibt – ebenso tief entgegen wie jede Trennung von Gott und seiner Schöpfung. Ja, in Jacobi beginnt er seinen äußersten Widerpart zu erblicken. »Nach seiner Natur muß sein Gott sich immer mehr von der Welt absondern, da der meinige sich immer mehr in sich verschlingt.«[67] Jene verhängnisvolle naturfeindliche dualistische Metaphysik des Spaltens und Trennens, die ihm aus dem orthodox-christlichen Denken aller Fassungen entgegenstarrt und gegen die er sich schon in Straßburg aufgebäumt hatte, sie geißelt er in dem Gespräch zwischen Mephisto und dem Erzbischof-Kanzler, der, auf den Ketzer und angeblichen Atheisten anspielend, der in Rom seinen Einheitsglauben auf dem Scheiterhaufen büßte, sich entrüstet:

Natur und Geist – so spricht man nicht zu Christen!
Deshalb verbrennt man Atheisten,
Weil solche Reden höchst gefährlich sind.
Natur ist Sünde, Geist ist Teufel,
Sie hegen zwischen sich den Zweifel,
Ihr mißgestaltet Zwitterkind. (Faust II, *4897–4902)*

Aufatmend schreibt Goethe einmal an Wilhelm von Humboldt nach Rom (22. 8. 1806) nach der Lektüre der *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft* des Norwegers Henrik Steffens:

. . . erfreulich ist es, auf jenes wünschenswerte Ziel hingewiesen zu werden, dass aller Zwiespalt aufgehoben, das Getrennte nicht mehr getrennt betrachtet, sondern alles aus Einem entsprungen und in Einem begriffen gefaßt werden solle. . .

Und gegen die ewige Selbstverdammung der Pietisten und Jacobis: »Ich habe tief, tief, tief das Elend, das Nichts der Menschheit empfunden«, begehrt Goethe auf in *Wilhelm Meisters Lehrjahren:*

Wenn wir oft auch eine gewisse Unähnlichkeit und Entfernung von ihm (Gott) empfinden, so ist es doch um destomehr unsere Schuldigkeit, nicht immer wie der Advokat des bösen Geistes auf die Blößen und Schwächen unserer Natur zu sehen, sondern eher alle Vollkommenheiten aufzusuchen, wodurch wir die Ansprüche unserer Gottähnlichkeit bestätigen können.[68]

Ebensowenig konnte er die große herrliche Welt nur für »etwas mehr als das Wartezimmer des zukünftigen Zustandes« im Jenseits auffassen, noch einen jenseitigen, außerweltlichen Gott glauben oder an Jacobis vergötterte »hohle Kindergehirnempfindung«. Noch der späte Goethe wehrt sich gegen die Vorstellung von einem persönlichen Gott:

Was soll mir euer Hohn
Über das All und Eine?
Der Professor ist eine Person,
Gott ist keine.

Ihn stößt die naiv-dreiste Anmaßung ab, über Gott Aussagen zu machen, die das Unerschöpfliche mit dogmatischen, menschlichen Strichen zu zeichnen sich vermessen. »Die Leute traktieren ihn«, sagt er einmal zu Eckermann[69], »als wäre das unbegreifliche, gar nicht auszudenkende höchste Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen. . . Wären sie aber durchdrungen von seiner Größe, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen.« Und es ist ehrfurchtsvolle Bescheidung, wenn er sich gleich Kant begnügt, das Unerforschliche, das über alles Schauen und Erkennen, über alle Manifestationen im All und in der Menschenbrust Hinausreichende ehrfürchtig in frommer Scheu zu verehren.

Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um:
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm!
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen?[70]

Man hat, beglückt, diesen Proteus auf einen einzigen Nenner zu bringen, Goethe einen Neuplatoniker[71] genannt, dort einen Spinozisten[72], hier einen Leibnizianer[73] oder auch einen Shaftesburianer.[74] Doch alle eifersüchtige Inbesitznahme für einen Ismus hat nicht vermocht, diesen schöpferischen, aus eigenstem Reichtum schöpfenden Geist, der stets nur ergriff, was *sein* Denken bestätigt, und – nach seinem Wort zu Eckermann – »abschüttelt, was ihm nicht gemäß ist«, auf andere Denkschemata festzulegen – ja ihm fremde!

Denn die alle Sinne aufschließende Wirklichkeitsfülle der pulsierenden, ewig fließenden, wirkenden Natur, wie Gothe sie erfährt als ein Weltoffener, selber rastlos Wirkender, der mit allen Sinnen und Kräften in den Kosmos verwoben ist, widerstreitet nicht nur der totalen Abgeschlossenheit der Leibnizschen ganz in sich gekehrten, gänzlich vereinsamten Monade und ihrer Isoliertheit von der sie umgebenden Welt, die für sie nur »Vorstellung« ist . . . ohne Realität! Was könnte seinem dynamischen Geist fremder sein als jener »gänzlich unvermögende Sultan, unwürksamer als eine Spinne im Mittelpunkt ihres Gewebes« – wie Herder über Leibnizens Gott spottete, jenes »Todtenreich abgetrennter, unwürksamer Substanzen«.

Um wieviel ferner noch war seiner Art und Weise, das Göttliche in dem All-Leben der Natur »verkörpert« anzuschauen, die neuplatonische Lehre des stufenweisen Hinabfallens aus dem Ur-Einen unter zunehmender Schwächung und ständiger Minderung an Sein, an Realität, an Wert bis zu einer finsteren, bösen, gottfernen Natur und Körperwelt, die nur als blasse Schattenzone weitab des lichten Göttlichen dahinvegetiert! Wie fremd seinem Drang zu rastloser tätiger Welt- und Selbstgestaltung die müde Verlagerung alles Lebenssinnes auf ein Ausruhen von aller störenden Unruhe der Welt in absoluter Bewegungslosigkeit eines Jenseits, da nach Plotin »alles Sein außerhalb der Transzendenz, auch das menschliche Sein, ein Übergang zum Schlechten ist« und »also Nichtsein besser ist als Sein«, weshalb Weltflucht die alleinige Sehnsucht der im dunklen Diesseits gefangenen Seele beflügelt nach Aufgehen im göttlichen Ur-Einen! Und zu grobe Vereinfachung ist es, dies neuplatonische Weltschema des stufenweisen Abfalls von Gott zur Materie und der Heimkehr aus der bösen Materieverhaftung zum wesen- und weiselosen »ganz Anderen«, dem schroff transzendenten Allein-Guten, sowohl für jegliche Doppelbewegung rhythmischer, polaristischer oder dialektischer Art verantwortlich zu machen, als auch die Emanation schlechthin zum Urmodell jeglicher Manifestation des »Einen im Vielen« zu erklären!

Goethe selbst hat sich mehrfach gegen den Dualismus platonischer wie neuplatonischer Spielart und gegen die Abschwächung der göttlichen Wirklichkeit in den Erscheinungen verwahrt. »Meine Tendenz ist die Verkörperung der Ideen, Ihre die Entkörperung derselben«, grenzt er sein Immanenzdenken gegen das dualistische Emanationsschema ab. Ja, in ihrer »Ver-

körperung« gewinnen die Ideen als kosmisch wirkende »Werdemächte« geradezu ein stärkeres, gesteigertes Sein! »Eine geistige Form – so wehrt er sich – wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt, daß ihr Hervortreten eine wahre Zeugung, eine wahre Fortpflanzung sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende, ja es ist der Vorteil lebendiger Zeugung, daß das Gezeugte vortrefflicher sein kann als das Zeugende.[75]

Dem stufenweisen Abstieg stellt Goethe im Gegensatz zu der »mystischen Eselsbrücke« des Emanationsdenkens gerade das Gesetz der Aufwärtsentwicklung, der Steigerung entgegen: die Hinaufstufung des organischen Lebens einer in allen ihren Gestalten göttlich durchwirkten, nach identischen göttlichen Gesetzen wirkenden Natur; dem neuplatonischen Abfall aus dem All-Guten in das absolut Negative widersetzt er ganz im Sinne Giordano Brunos seine Bejahung *beider* polaren Bewegungen als gut und notwendig für das Ganze:

Im Atemholen sind zweierlei Gnaden:
Die Luft einziehen, sich ihrer entladen;
Jenes bedrängt, dieses erfrischt;
So wunderbar ist das Leben gemischt.
Du danke Gott, wenn er dich preßt,
Und dank' ihm, wenn er dich wieder entläßt.[76]

Der Mensch ist immer im Göttlichen. Er findet es sowohl auf dem Weg in die Welt als auf dem in die eigene Brust: in der »Entselbstung« wie in der »Verselbstung«.

Gott begegnet sich immer selbst, Gott im Menschen sich selbst wieder im Menschen.[77]

Gott ist gleicherweise gegenwärtig im Werden wie im Entwerden. Und auch der Tod ist nur »ein Kunstgriff der Natur, viel Leben zu haben«, wie der Schweizer Georg Christoph Tobler den Goethischen Gedanken in seinem berühmten Fragment *Über die Natur* wiedergegeben hat.

Goethe ein Spinozist? Auch der Versuch, ihn einseitig für Spinoza zu reklamieren, scheitert schon an seinem eigenen Bekenntnis, weder »seine Vorstellungsart von Natur selbst zu haben«, noch »seine Schriften unterschreiben und mich dazu buchstäblich bekennen (zu) mögen«, wie eben – bei aller »entschiedenen Verehrung« und grundsätzlichen Übereinstimmung in der Einheit von Gott und Natur, Geist und Materie – an der tiefen Verschiedenheit ihres Denkens. Wo bei Goethe alles fließende Bewegung, Werden, Verwandlung ist, Entwicklung des Einen in einer unendlichen Fülle mannigfaltiger Formen und Gestalten, da herrscht in Spinozas »nach geometrischer Methode« errichtetem System der unbewegten Substanz das starr Notwen-

dige, vor der – wie Goethe anmerkt – »alle einzelnen Dinge zu verschwinden scheinen«. Tief verschieden ist bereits ihr religiöser Ausgangsort. Wenn Spinoza abstrakt aus bloßer Gedanklichkeit auf die eine göttliche Substanz geführt wird, wenn ihm das Wesen der Gottheit reiner Geist, reine Erkenntnis, das höchste Ziel des Menschen, der selbst nur ein »Modus« der Substanz und unfrei der starren Notwendigkeit unterworfen ist, im intellektuellen Anschauen und Erkennen der Gottheit liegt – so bestimmt die religiöse Ergriffenheit im Gefühl aus dem Erlebnis des Eins-Seins Goethes Vorstellung der in allem »webenden«, ewig wirkenden Gottheit. Und so erblickt er die Aufgabe des selbst schöpferischen, gottdurchdrungenen Menschen darin, durch sein schöpferisches Wirken die Welt mitzugestalten, das Göttliche in der endlichen Tat zu verwirklichen und in ihr »uns zu verewigen«.

Doch lassen wir die Reihe seiner vermeintlichen Leitsterne – Leibniz, Spinoza, Shaftesbury, Herder – vor unserem Auge passieren, so weist eben das, worin Goethe mit ihnen übereinstimmt, auf jenen großen europäischen Geistesstrom, der sie alle umspült. Und auf den einen hin, in dem er so mächtig aufgebrandet war: Giordano Bruno[78], dem sie alle – Leibniz, Spinoza, Shaftesbury, Herder – so oder so verpflichtet sind (Leibniz durch weitgehende wörtliche Entlehnungen), wenn sie auch beharrlich ihre »sich bis auf die Hauptformeln erstreckende Abhängigkeit von Bruno verschwiegen« und jeder sie auf seine Weise aufgenommen und abgewandelt hat.[79]

Der Nolaner ist die reiche, dynamische Natur, mit der Goethe eine tiefe Wesensverwandtschaft verband, mit der er seine Weise des religiösen Ur-Erlebnisses und der Sicht des Göttlichen teilte, dem »ein ähnlicher Trieb eingeboren« war wie ihm. Mit ihm, seit Straßburg vertraut, pflog er durch sechs Jahre dauernder Entleihung seiner Werke aus der Bibliothek von Jena, durch immer wiederholtes Studium und eigene und bestellte Übersetzungen engsten Umgang, so daß er sagen konnte, »dieser außerordentliche Mann ist mir niemals ganz fremd geworden«, wenn auch später manche zeitbedingte Merkwürdigkeit ihm den Zugang verwehrte. Die Wesensverwandtschaft zwischen ihnen war so stark, daß – wie man gesagt hat – die Übereinstimmung sich im Denken und Schaffen dieser beiden Großen dokumentiert haben würde, auch wenn Goethe niemals unmittelbare Kenntnis von Brunos Werken besessen hätte.

In beiden lebt das gleiche kosmische Bewußtsein, die Überzeugung, in der unendlichen All-Natur den sich ewig schaffenden und ewig werdenden, geistig-stofflichen Erscheinungsformen der unendlichen Gottheit zu begegnen, wie sie sich Goethe in einem Augenblick tiefster Erschütterung von den Lippen rang.

Es war jener Augenblick, als er den Schädel Schillers in seiner Hand hielt, als sein Blick »die gottgedachte Spur« erfaßte, die in dem Moder sich erhalten und die er nun »zum Sonnenlicht andächtig hinwandte«:

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare?[80]

Wenn Jacobi die Absicht gehabt hatte, die Öffentlichkeit mit seiner Enthüllung der geheimsten religiösen Neigungen der erlauchtesten Geister der Zeit über die schleichende Gefahr aufzuklären, die der Offenbarungsreligion von ihrer Seite drohte, so hatte er jedenfalls die Wirkung am wenigsten gewünscht, die sein Buch bei drei Tübinger Studenten der Theologie hervorrief. Im Zeichen des »Henkaipan«, des »Eins und Alles«, das Lessing im Eifer des Gesprächs als Feldzeichen gegen Jacobis »extramundanen Gott« geschwungen hatte, finden sich zehn Jahre später –1790 – in der heiligen Begeisterung ihrer zwanzig und fünfzehn Jahre die drei Magister und Kandidaten des evangelisch-theologischen Stifts, Hölderlin, Hegel und Schelling, zu einem Freundschaftsbund zusammen, die alle drei weit über Deutschland und über ihre Zeit hinaus den europäischen Geist des 19. und 20. Jahrhunderts mitformen sollten.

Am 12. Februar 1791 trägt sich Hölderlin mit dem beflügelnden Iphigenie-Wort in Hegels Stammbuch ein:

Goethe
Lust und Liebe sind
die Fittige zu großen Thaten
Schriebs zum Andenken
dein Freund
M. Hölderlin

Tüb.
V. 12. Februar
1791
S (ymbolum)

Unter das Datum setzt er ihr gemeinsames »Symbolum«, das, dann von Hegels Hand daneben geschrieben,

Hen kai pan

lautet. Der dritte im Bunde der Bekenner des »Eins und Alles« ist der fünf Jahre jüngere, eben sechszehnjährige, frühgereift geniale Schelling. Er kennt Hölderlin bereits von der Nürtinger Schulzeit her, als er dort, »wegen seiner Kleinheit zum allgemeinen Gespötte« geworden, in Hölderlin seinen Beschützer gefunden hatte. Sie alle drei – so grundverschieden nach Wesen und Anlagen – tragen jeder in seinem Werk und auf seine Weise das Einheitsbekenntnis ihres Bundes weiter, jenes Bundes – wie Hegel seinen »geliebten« Hölderlin später erinnernd dichtet –

den kein Eid besiegelte,
Der freien Wahrheit nur zu leben,
Frieden mit der Satzung,
Die Meinung und Empfindung regelt,
nie nie mehr einzugehen.[81]

Noch Jahre später macht sich die Empörung Luft gegen die enge, finstere Begrenztheit der orthodox-kirchlichen Satzung, gegen die entgeistete, naturschändende Gestalt des Christentums, mit der die »Todtengräber in Tübingen« den »Gekerkerten« täglich die Seele verletzten und aufrührten. Wie mußte in ihnen, die sich verurteilt fühlten, »an der Galeere der Theologie zu seufzen«, die Sehnsucht brennen, der freien Wahrheit nur zu leben und »den Frühling der Völker wieder (zu) bringen«, die neue Religion, deren Kommen Hölderlin ihnen im *Hyperion* verhieß:

Frägst du mich, wann dies sein wird? Dann, wann die Lieblingin der Zeit, die jüngste, schönste Tochter der Zeit, die neue Kirche, hervorgehn wird aus diesen befleckten veralteten Formen, wann das erwachte Gefühl des Göttlichen dem Menschen seine Gottheit. . . wieder bringen wird.[82]

In dem Zeichen des »Eins und Alles« bricht der junge Schelling auf. Auch er zieht hochgemut gegen die Schmähung und Entgöttlichung der Natur, der Materie, der Sinne und des Sinnlichen zu Felde, gegen alle Zerreißung von Geist und Natur, die Zerspaltung in Überwelt und Wirklichkeit, gegen jeglichen Dualismus, ob er ihm begegnet im Christentum der verschiedenen Bekenntnisse oder im Mechanismus und Materialismus der Wissenschaft, in Jacobis Theismus, der sich mit seinem gehässigen Angriff auf ihn seine vernichtendste Niederlage holt, oder in der Philosophie von Descartes, bei Fichte und Schiller: »Ihr habt die Natur geschmäht, daß sie Sinne einsetzt und den Menschen nicht nach dem Muster eurer Abstraktionen geschaffen; ihr habt seine Natur geschändet und verstümmelt, damit sie euch gerecht werde, und mit viel frecherem Wahnsinn gegen sie gewütet, als die sich in früheren Zeiten selbst verschnitten um der Seligkeit willen.«[83]

1797 veröffentlicht er seine *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Der Zweiundzwanzigjährige erkühnt sich, gegen den die Katheder vor allem in Jena beherrschenden subjektiven Idealismus aufzustehen, der die Außenwelt zur bloßen Vorstellung, zum bloßen Erzeugnis des Erkenntnis-Ichs, des Subjekts, entwertet. Ist dann überhaupt noch eine Natur außer uns möglich? Gibt es überhaupt noch eine Brücke zwischen Geist und Natur? Souverän und sicher erteilt er Descartes, Leibniz, Kant und Fichte seine Antwort, indem er ihnen seinen objektiven Idealismus entgegensetzt:

Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier *also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur* außer *uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen.*[84]

Solche kühne Tat gewinnt ihm einen mächtigen Bundesgenossen. Diese Worte fallen wie wohltätiger Balsam auf Goethes Wunden, die dieser sich immer wieder an Schillers antithetischer Denkweise und seiner unseligen, »höchst unnatürlichen« Naturfremdheit stößt. Wenn der bekennt: »Ich war noch nicht fähig, die Natur aus der ersten Hand zu verstehen, nur ihr durch den Verstand reflektiertes und durch die Regel zurechtgelegtes Bild konnte ich ertragen«, so können Sätze wie diese Goethe »ganz unglücklich« machen.

Da fällt ihm das Buch des jungen Tübingers in die Hand. Hier endlich findet er Geist von seinem Geiste, ja die beglückende Bestätigung seines eigenen Denkens der Wesensgleichheit von Mensch und Welt, von Geist und Natur, von Gott und Natur. Hatte Goethe immer und erst recht seit seinem Bündnis mit Schiller – der seitdem »aus freundschaftlicher Neigung gegen mich vielleicht mehr als aus eigener Überzeugung die Mutter Natur weniger gehässig als vordem behandelt«[85] – darauf gehofft, daß »die Philosophen einmal übereinkommen, wie das, was sie einmal getrennt haben, wieder zu vereinigen sein möchte« – bei Schelling fühlt er unmittelbar ausgesprochen und philosophisch begründet, was er seit je als tiefste Überzeugung besessen hat, seinen Glauben an die »ungetrennte Existenz«. Er hat selten – schreibt er am 27. September 1800 an den auf seinen Vorschlag zum Professor in Jena berufenen Schelling – »hier oder dort hin einen Zug verspürt; zu Ihrer Lehre ist er entschieden. Ich wünsche eine völlige Vereinigung, die ich durch das Studium Ihrer Schriften, noch lieber durch Ihren persönlichen Umgang, sowie durch Ausbildung meiner Eigenheiten ins Allgemeine früher oder später zu bewirken hoffe. . .« So beginnt, immer neu bestärkt durch die Goethe-Verehrerin Caroline Schlegel, Schellings spätere Frau, eine große herzliche Freundschaft, von beiden Seiten auf eine vorbehaltlose tiefe Verehrung begründet, zwischen dem über 50jährigen Goethe und dem 26jährigen Professor Schelling. Und es klärt sich dem Weisen von Weimar selbst seine »Eigenheit«, überall das Innen und Außen als zwei Seiten des Einen, als doppeldeutige »Grenzprojektionen« zu erfassen, das heißt, sie als Eines und identisch zu sehen:

Nichts ist drinnen, nichts ist draußen,
Denn was innen, das ist außen.

Und so hält Goethe den Worten des einstigen Göttinger Professors von Haller »Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist« in seinem *Heiteren Reimstück*, dem man gleichwohl die immer frische Empörung noch anmerkt, entgegen:

Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
»Glückselig; wenn sie nur
Die äußre Schale weist!«

Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen,
Ich fluche drauf, aber verstohlen;
Sage mir tausend tausendmale:
Alles gibt sie reichlich und gern,
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einemmale.

Überall berührt sich das Unendliche mit dem Endlichen, nein – ist das Unendliche mit dem Endlichen, ist das Ewige mit dem Zeitlichen, das Göttliche mit der Natur und

– ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen? –

mit dem Menschen Eines! Hierin sind Goethe und Schelling sich einig. Hierin befruchten und bestätigen sie sich gegenseitig. In der All-Natur, in der Materie wie im Selbstbewußtsein schafft sich in unendlicher Zeugung die ewig tätige, heilige Urkraft, die alles aus sich selbst hervorbringt – Gott, der aus innerer Fülle beständig zur Offenbarung seiner selbst drängt, zur Verwirklichung und Verleiblichung seiner selbst sich in immerwährender Schöpfung in allen Stufen des Lebens entfaltet – Gott als das »ens manifestativum sui« Eriugenas, von dem auch der schwäbische Mystiker Friedrich Christoph Oetinger, Schellings innerste Überzeugung bestätigend, gesprochen hatte.

Im scheinbar Toten wie im Lebendigen, aber auch im Wahrgenommenen wie im Wahrnehmenden, im Objekt wie im Subjekt, ja im Geschaffenen der verschiedenen Seinsstufen wie im Schaffenden, im Kristall und im kleinsten Insekt, das Wunderwerke der Baukunst vollbringt, bis zu den Gestirnen, die nach ihnen einwohnenden, erhabenen Gesetzen schwingen – in allem waltet ein und dieselbe göttliche Kraft, ein wesenhaft Gleiches im Gleichen. So sind im letzten Gott und Universum nur verschiedene Aspekte eines und desselben.

Die absolute Identität der realen und der idealen Welt zeigt sich schon in der Identität von Leib und Seele, ja bereits in der Materie, die keineswegs »das tote, rein ideale Wesen (ist), für welches sie genommen wird«. Dieses Gedankens werden wir uns später noch erinnern:

Was sich aus dem Abgrund der Materie und der Natur entwickeln kann, ist daher ein ebenso unbestimmbar Unendliches, als das, was sich aus der Seele entwikkeln kann. Denn jeder Evolution der Seele geht notwendig eine Evolution der Materie parallel[86],

weil es ein und dasselbe ist, was in ihnen wird, lebt und handelt.

Diesen Einheits- und Identitätsglauben hat Schelling auch – wie Friedrich Schlegel lästerte – »in Hans Sachs Göthes Manier« ausgesprochen:

Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüt', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Hinauf zu des Gedanken Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist Eine Kraft, Ein Pulsschlag nur, Ein Leben,
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben.[87]

Die Selbstoffenbarung Gottes zeigt sich – für Schelling wie für Oetinger und ebenso sowohl für Eriugena als für jene, denen im 20. Jahrhundert »Evolution« das göttliche Anliegen des Universums werden wird – aber erst in der aufsteigenden Linie der Selbstverwirklichung und das heißt der Selbstbewußtwerdung Gottes. Schelling findet den schönen Vergleich:

Im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne Sonne wäre. – Das Wesen der Seele ist göttlich.

Durch seine Seele erhebt der Mensch sich über alle ihm wesensverwandten und darum auch seelenähnlichen Wesen, durch sie über alle Selbstheit, Ichbezogenheit und Eigennutz, durch sie wird er der selbstlosen Liebe, der Güte, der Aufopferung fähig. Auf Grund ihrer Göttlichkeit vermag der Mensch die Einheit mit dem Göttlichen zu erkennen – »als Gleicher das Gleiche« – wie wir schon gesehen haben[88], hierin unmittelbar dem großen Schotten Eriugena ebenso wie dem italienischen Ketzerfürsten Giordano Bruno (ihm widmet Schelling einen Dialog des gleichen Namens) verwandt und ihrer Lehre von der Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, aus der die Einheit des Erkennenden und des Erkannten fließt.

Schelling sagt:

Gott muß die Substanz des Denkens und Handelns selbst, nicht bloß Gegenstand sein, es sei nun der Andacht oder eines bloßen Fürwahrhaltens oder eines falsch verstandenen Erkennens. – Es gibt kein Erkennen des Göttlichen, in dem es bloß das Objekt wäre; Gott wird entweder überhaupt nicht erkannt, oder er ist das Subjekt zugleich und das Objekt des Erkennens.[89]

Durch seinen göttlichen Urgrund aber vermag der Mensch immer wieder die Einheit auch handelnd zu verwirklichen. Denn »Gott kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, im freien, aus sich selbst handelnden Wesen«!

Die Seele soll ganz eins werden mit Gott und eben dadurch mit sich selbst. Eins soll in ihr sein das Erkennen und das Handeln. Dies ist jene göttliche Notwendigkeit, welche, indem sie es der Seele unmöglich macht, anders als nach der Idee Gottes zu handeln, zugleich die absolute Freiheit selbst ist. Nicht durch Zwang und Verbot handelt die Seele so, sondern weil ihre ganze Natur eben diese ist, die Affirmation Gottes zu sein, nichts außer dem.[90]

Nicht ist hier ein Gott, der Gebote, Gesetze gibt, dort der Nichtgute, der sie befolgen muß!

Für den, dessen Seele selbst von Gott ergriffen ist, ist Gott kein Außer-Ihm, noch eine Aufgabe in unendlicher Ferne, Gott ist in ihm und er ist in Gott.[91]

In diesem Wort klingt das Leitmotiv aller europäischen Religionen wörtlich wieder. Unwillkürlich im Sinne des Pelagius und entgegen Spinozas Auffassung von der streng mechanischen »Folge« aller Weltwesen aus der einen Substanz, die ja ohne Unterschied durch das starre, ewige Gesetz der Notwendigkeit gebunden sind, gebärt nach Schellings Glauben immerfort sich der »lebendige Grund« der Gottheit in das Leben, in die selbsttätige Aktivität aller Natur, in die schöpferische Freiheit des Menschen hinein.

Freiheit – erklärt in seiner und des Pelagius unmittelbarer Nachbarschaft sein Freund Hegel – besteht darin, daß der Mensch seine Einheit und Wesensidentität mit Gott erkennt. Einheit und Wesensidentität sind auch Hegels innerstes Anliegen und die Triebkraft seines scharfen, ja feindseligen jugendlichen Protestes gegen Kirche und Orthodoxie und seiner Abwendung von ihr. Fünfundzwanzig-, siebenundzwanzigjährig lehnt er sich in seinen Jugendschriften auf gegen jeden Dualismus von Gott und Wirklichkeit, Jenseits und Diesseits, entrüstet er sich über das unversöhnliche Gegenüber der »empörendsten, härtesten, alles vernichtenden Tyrannei« eines absoluten Herrschergottes und dem zur Abhängigkeit verurteilten, gehorsamen Knechtstum des Menschen, ja gegen eine Religion, welche die Zerrissenheit des Lebens heiligen kann. Für ihn ist Gott »die Liebe, die Einigkeit, die lebendige Einheit«: »Sein Wesen ist Vereinigung, da hingegen der Judengott höchste Trennung ist, alle freie Vereinigung ausschließt, nur die Herrschaft oder die Knechtschaft zuläßt.«[92] Religiöses Erleben widerfährt diesem angeblich so nüchternen, scheinbar ganz im Abstrakten sich ergehenden, den rein objektiv-geistigen Mächten zugewandten, logischen Denker in dieser Zeit allein im freien, hingebenden Sicheinsfühlen mit dem Göttlichen, in dem er die eigene innere Unendlichkeit ins Unendliche ausweitet. Und es klingt, als spräche der vor zweihundert Jahren verbrannte italienische Ketzerfürst Giordano Bruno, wenn der Deutsche Hegel bekennt:

Gott lieben ist, sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen.[93]

Oder wenn er 1796 in seinem hymnischen Gedicht *Eleusis. An Hölderlin* dem schwärmerisch zugetanen Jugendfreund sein religiöses Fühlen offenbart:

Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin, ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.[94]

In ewiger Werdelust »entläßt«, »entäußert« Gott sich in die Natur und kehrt, wieder »in sich gehend«, zurück aus seiner Entäußerung zu sich selbst – im Menschen! Hier ist er »für sich« und zugleich »bei sich selbst«. Im menschlichen Bewußtsein erst wird Gott seiner selbst bewußt – in immer neuen Tönen klingt dieser alte europäische Gedanke seit Eriugena wieder auf: In der Seele des Menschen ist das Unendliche mit dem Endlichen, der göttliche Geist mit dem menschlichen wesenhaft eins und identisch. Hegel sagt:

Gott ist Gott nur, insofern er sich selbst weiß: sein Sich-Wissen ist sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-Wissen des Menschen in Gott.[95]

Der radikale Gegensatz von Gott und Mensch – das ist nach Hegels klarer, entschiedener Überzeugung der Urfehler sowohl der antiken als der gesamten christlichen Metaphysik, ja selbst noch des Descartes! An seine Stelle setzt er den einen großen Geschehenszusammenhang, in dem Gott, Mensch und die Welt aufgehoben sind. Eine weite Strecke geht Hegel, vor allem in seinem Identitätsglauben, neben Schelling, dem jüngeren und schon berühmteren Freund, her, bis gerade der Gedanke der Identität sie beide auf eigene Wege weiterführt, auf denen wir ihnen noch begegnen werden.

Hegels Uranliegen wie das seiner Freunde Schelling und Hölderlin aber bleibt das ihnen allen in ihrer Jugend gemeinsame, in dessen Zeichen die drei jungen Theologen aufgebrochen waren: dem Dualismus, der ihnen die Erstarrung, die Versteinerung des Lebendigen ist, den Kampf anzusagen, alles Widerstreitende, Zerspaltene, Getrennte wiederzuvereinigen und, als in ewigem, lebendigem Werde- und Schaffensprozeß begriffen, zur höheren Einheit zu führen.

Und der unter ihnen, der seine Freunde hierin bestärkte, ja in manchem ihnen führend voranging, war derjenige von ihnen, der am heftigsten den Zwist der Zerreißung, den Haß des Widerstreits überall in dem Zeitgeist erlitten hatte und aus dieser Schmerzerfahrung zum einsamen, machtvollen religiösen Künder Europas wurde, der noch heute in Frankreich und Italien von neuem fortlebt, ja in der arabischen Welt als Repräsentant europäischen Geistes und europäischer Religiosität gilt: Friedrich Hölderlin.

Solche, die ihn gekannt haben, hat aus seiner Erscheinung, seinem Auftreten, aus seinem ganzen Wesen ein unbeschreiblicher Zauber angerührt, von

dem er – wie seine Selbsteinschätzung zeigt – selbst nicht das mindeste geahnt hat. »Seine regelmäßige Gesichtsbildung, der sanfte Ausdruck seines Gesichts, sein schöner Wuchs, sein sorgfältiger reinlicher Anzug und jener unverkennbare Ausdruck des Höheren in seinem Wesen«, berichtet ein ehemaliger Studiengefährte, »sind mir immer gegenwärtig geblieben.« Dieser Anhauch von außergewöhnlicher adliger Reinheit und einer unbewußten, angeborenen Anmut, die die Blicke ihm unwillkürlich folgen ließen, empfanden seine Stiftsbrüder bereits, wenn er nur durch das Zimmer ging. Von seinem Studiengefährten Rehfus, dem späteren Kurator der Universität Bonn, stammt das einprägsame Bild, es sei gewesen, »als schritte Apoll durch den Saal«.

Dieser Vergleich mit dem lautersten und lichtesten der Götter weise, meint der Hegel- und Hölderlinforscher Hoffmeister, auf das Fehlen der irdischen Kruste, »der üblichen Schutzschicht, die der Mensch um den Kern seines Wesens, den Kern seines Innern, zieht. Der göttliche Geistkern in ihm lag vollkommen bloß; der Glanz seiner Seele verstrahlte sich ungebrochen nach außen. Daher der ungewöhnliche Adel seiner Erscheinung«. Daher seine Preisgegebenheit, seine starke Empfänglichkeit für die Kränkungen und Krankheitssymptome der Zeit, für ihre Entartung durch Mechanisierung und Materialisierung sowohl des wissenschaftlichen Weltbildes als der satten Beschränktheit des Bürgertums. Daher seine Verletzlichkeit durch die zunehmende Weltentseelung, seine »Beleidigung« durch den schreienden Mißton der Entzweiung von Geist und Natur, den auf der einen Seite das Christentum, auf der anderen die Aufklärung hervorgerufen hatten, so daß denn »der ganze Schmerz unseres Daseins nur in der Trennung von dem, was zusammengehört«, besteht. Daher sein schmerzhafteres Leiden unter den theologischen »Todtengräbern« eines eng gewordenen, erstarrten Buchstabenglaubens, den frommen Verderbern der göttlichen Natur und ihrer Unfrömmigkeit vor dem Leben. So klagt er in dem Entwurf zur *Friedensfeier*:

... nimmer wußt ich, wie mir geschah,
denn kaum geboren, warum breitetet
Ihr mir schon über die Augen eine Nacht,
Daß ich die Erde nicht sah und mühsam
Euch athmen mußt ihr himmlischen Lüfte.[96]

Er, mehr als Hegel und Schelling, ist der in sich Eine, Heile, der – bei allem Gefühl für die Tragik der Gegensätze – am wenigsten innerlich der Gefahr der Zerreißung Ausgesetzte, der in diesem echolosen Raum um sich daher ständig gegen die Kanten und Ecken stößt. Aber keiner hat so wie er die Zwiespälte und Einseitigkeiten als ungeheure Bedrohung der Menschheit empfunden. Keiner hat darum wie er den Menschen »das heilige Gesetz der Einheit« zugerufen.

Denn dies ist ihre Not! Das unerbittliche Entweder-Oder mit seinen krassen Hoch- und Entwertungen von Geist und Natur, von titanischer Vernunft und unterjochter Sinnlichkeit mit allen seinen Vereinseitigungen und Maßlosigkeiten verarmt den Menschen! Es reißt ihn aus den ganzheitlichen Bezügen! Mehr – es vernichtet seine Menschlichkeit!

Die »Gefahr, daß wir unseren Sinnen uns gefangen geben, die Vernunft leugnen und zu Tieren werden – oder auch, daß wir erbittert über den Widerstand der Natur gegen sie kämpfen, nicht um in ihr und so zwischen ihr und dem Göttlichen in uns Frieden und Einigkeit zu stiften, sondern um sie zu vernichten, die Welt um uns zu einer Wüste machen« –, diese Gefahr bedroht die Menschlichkeit des Menschen in ihrer Wurzel. Der Mensch, der das heilige Gesetz der Einheit mißachtet, ist in Gefahr, daß er selbst zur zerstörerischen Kraft – »zum Tiere werde oder auch.. . verheere, wo er schonen solle, das Friedliche mit dem Feindlichen vertilge, die Natur aus roher Kampfeslust bekämpfe« und »kalt und streng ohne Maß, tyrannisch und unversöhnlich« sowohl die All-Natur außer ihm wie seine eigene, innere Natur, »seine Menschlichkeit«, zerstöre!

Versöhnung der widerstreitenden Extreme, Zurückfinden von den Maßlosigkeiten zur Mitte, zur inneren Einheit ist der Weg der Heilung, den Hölderlin die gefährdeten Menschen führt, bereits in den frühen Fragmenten des *Hyperion* – »o wenn sie nur erst wieder menschlich wären«! sagt dort der Weise zu seinem jungen Freund. Und er gesteht Hyperion:

> *Nur zu lange irrt auch ich, und die Geschichte meiner Jugend ist ein Wechsel widersprechender Extreme; ich kenne das, wo wir trauernd und verarmt des hohen Eigentums nicht gedenken und alles ferne wähnen, was wir doch in uns finden sollten, und das Verlorene in der Zukunft suchen*[97]

– die Einheit mit dem Göttlichen! Diese Einheit hat einmal bestanden. In ihrem Ursprung, in den »glücklichen Saturnustagen«, waren die Menschen mit dem Göttlichen eins und alles, und jede Kindheit ist es neu, ist mit ihrem Zustand der höchsten Einfalt dem Ursprung nahe.

Und hier werden wir Zeuge, wie Hölderlin, kaum aus dem Stift entlassen, bereits im Sommer 1794 in Waltershausen mit dem Werdeprozeß im Dreischritt der dialektischen Fortbewegung das Denk- und Seinsgesetz der Hegelschen Philosophie vorwegnimmt:

Aus der uranfänglichen ungeschiedenen Einheit und Innerlichkeit muß der noch im Sein geborgene, noch unbewußte Mensch heraus und dem All gegenübertreten, um im Getrenntsein, im Gegenüber- und Fürsichsein und durch den Zwist des Auseinanderfallenden zum eigenen Bewußtsein zu erwachen,

> *denn würde das Göttliche in uns von keinem Widerstande beschränkt, so wüßten wir nichts außer uns und so auch von uns selber nichts.*[98]

Erst in der Getrenntheit erwacht er zum Begehren und Streben nach dem Verlorenen, erst im Gegenüber entsteht sein Kämpfen und Handeln, sein inneres Wachsen und Reifen – oder Scheitern.

Die selige Einigkeit, das Sein, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren, und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen hen kai pan der Welt, um es herzustellen, durch uns selbst.[99]

Denn des Urbilds der Einheit eingedenk, bleibt dem Menschen die ständige Aufgabe, den verlorenen Einklang mit dem Sein wieder zu erneuern und die höhere Vereinigung mit dem Göttlichen zu vollziehen:

Eines zu sein mit allem,
das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen.
Eines zu sein mit allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfelds gleicht. Eines zu sein mit allem, was lebt! . . .

Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab.
Ich denke nach und finde mich, wie ich zuvor war, allein, mit allen Schmerzen der Sterblichkeit, und meines Herzens Asyl, die ewige einige Welt, ist hin; die Natur verschließt die Arme, und ich stehe, wie ein Fremdling, vor ihr und verstehe sie nicht . . .

Ich. . . habe gründlich mich unterscheiden gelernt von dem, was mich umgibt, bin nun vereinzelt in der schönen Welt, bin so ausgeworfen aus dem Garten der Natur, wo ich wuchs und blühte, und vertrockne an der Mittagssonne.[100]

Und dies ist das Schicksal, das Hyperion durchleidet, das ihn schlägt mit dem Verzweifeln im Scheitern an seinen Maßlosigkeiten, der Ratlosigkeit vor dem »überall dumpfen und schreienden Mißlaut«. Und er lernt, daß er zuvor die Einheit in sich selbst herstellen muß, wenn er sie im Ganzen finden will, daß er nicht aus den Extremen, sondern aus der alles vereinenden Mitte seines eigentlichen Selbst leben, daß er »aus *ganzer* Seele wirken muß«. Ja, daß er leidend die ganze Tiefe des Schmerzes ausschöpfen muß – »und je trefflicher er ist, je tiefer« – doch ohne sich im Leid zu verlieren oder unterzugehen.

Es ist Diotima, die dem Verirrten seine Irrwege zeigt und ihn auf den Weg zu sich selbst führt. Als Verkörperung der vollendeten göttlich-menschlichen Einheit, als Vergegenwärtigung des Göttlichen selbst steht sie vor ihm.

O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinthe der Zukunft, in den Gräbern oder in den Sternen! Wißt ihr seinen Namen? den Namen des, das

Eins ist und Alles?
Sein Name ist Schönheit.
Wußtet ihr, was ihr wolltet? Noch weiß ich es nicht, doch ahn ich es, der neuen Gottheit neues Reich, und eil ihm zu und ergreife die andern und führe sie mit mir, wie der Strom die Ströme in den Ozean.
Und du, du hast mir den Weg gewiesen! Mit dir begann ich. . . o Diotima, Diotima, himmlisches Wesen![101]

Schönheit – das ist für Hölderlin »keine ästhetische, sondern eine daseinshafte und zwar religiöse Bestimmung«, die lebendige Gestalt gewordene Verkörperung der All-Einheit, in der Göttliches und Menschliches unlöslich Eines sind. So kann Hyperion in der tiefen Gestilltheit seines suchenden und sehnenden Herzens sagen:

Ich hab es einmal *gesehn, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung, die wir über die Sterne hinaus entfernen, die wir hinausschieben bis ans Ende der Zeit, die hab ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da!*[102]

Doch nicht allein in schmelzender Auflösung und liebender Hingabe, sondern als Tätiger, im Werk, muß der Mensch sich erfüllen. »Denkst du wirklich, daß du nun am Ende seiest? Willst du dich verschließen in den Himmel deiner Liebe – ruft Diotima den Geliebten zur Tat auf – und die Welt, die deiner bedurfte, verdorren und erkalten lassen unter dir? Du mußt wie der Lichtstrahl herab, wie der allerfrischende Regen mußt du nieder ins Land der Sterblichkeit, du mußt erleuchten, wie Apoll, erschüttern, beleben wie Jupiter, sonst bist du deines Himmels nicht wert... Du wirst Erzieher unsres Volks, du wirst ein großer Mensch sein, hoff ich.«

Doch als Hyperion sich auf den Ruf eines Freundes hin in ein kriegerisches Unternehmen stürzt, sich eigenmächtig zum Feldherrn aufwirft, als wiederum sein Tun, sein bestes Wollen scheitern an der Unmenschlichkeit seiner Leute, die sich als plündernde und mordende Räuberbande erweisen, stürzt Diotimas Tod ihn vollends in den Abgrund. Und erst jetzt, im tiefsten Schmerz, reift er, der noch als Liebender wie als Führer seiner Kriegerschar immer im Äußersten, im Maßlosen, an den Rändern des Lebens gelebt hatte, zu seinem eigentlichen Selbst und zur inneren Einheit, zur eigenen Mitte. Erst jetzt erfährt er an sich

jenes alte feste Schicksalswort, daß eine neue Seligkeit dem Herzen aufgeht, wenn es aushält und die Mitternacht des Grams durchduldet.[103]

Jetzt erst wird er reif und fähig, dem hohen Ziel zu folgen, das Diotima ihm einst gewiesen hat: »Du wirst Erzieher unsres Volks – Priester sollst du sein der göttlichen Natur.«

Und er wird erfüllen, was er prophetisch gesehen hatte:

Zwar steh ich allein und trete ruhmlos unter sie.
Doch Einer, der ein Mensch *ist, kann er nicht mehr denn Hunderte, die nur Teile sind des Menschen?*
Heilige Natur! du bist dieselbe in und außer mir. Es muß so schwer nicht sein, was außer mir ist, zu vereinen mit dem Göttlichen in mir. Gelingt der Biene doch ihr kleines Reich, warum sollte denn ich nicht pflanzen können und baun, was not ist?
Was? der arabische Kaufmann säte seinen Koran aus, und es wuchs ein Volk von Schülern wie ein unendlicher Wald ihm auf, und der Acker sollte nicht auch gedeihn, wo die alte Wahrheit wiederkehrt in neu lebendiger Jugend?
Es werde von Grund aus anders! Aus der Wurzel der Menschheit sprosse die neue Welt! Eine Gottheit walte über ihnen, eine neue Zukunft kläre vor ihnen sich auf. In der Werkstatt, in den Häusern, in den Versammlungen, in den Tempeln, überall werd' es anders ! . . .
Du frägst nach Menschen, Natur?. . . Sie werden kommen, deine Menschen, Natur! Ein verjüngtes Volk wird dich auch wieder verjüngen... Und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit.[104]

Was Hyperion in der Schule des Schicksals und geläutert im Leid um Diotima sich errungen hat, sich erst erwerben mußte, die innere Einheit mit sich und dem Göttlichen, das ist Empedokles, ist reichster, innigster Einklang in ihm, dem Priester der göttlichen Natur. In ihm stellt Hölderlin die gottunmittelbare Religion der freien All-Natur in schneidenden Kontrast zu der in Dogmen erstarrten, von beamteten Priestern verwalteten Staatsreligion.

Hier noch einmal werden die verschorften Wunden sichtbar, die während seiner Jugend eine finstere, unduldsame Orthodoxie Hölderlin zugefügt hatte. In dem Priester Hermokrates tritt Empedokles der unfromme Frevler am Göttlichen gegenüber, der Führer in Feigheit, Angst, in Knechtschaft und Unmenschlichkeit als der »Gottverlassene, der nicht lieben kann«. Ihn redet Empedokles an:

Ich kenne dich und deine schlimme Zunft,
Und lange war's ein Rätsel mir, wie euch
In ihrem Runde duldet die Natur.
Ach! als ich noch ein Knabe war, da mied
Euch Allverderber schon mein frommes Herz,
Das unbestechbar innigliebend hing
An Sonn' und Äther und den Boten allen
Der großen, ferngeahndeten Natur.
Denn wohl hab ich's gefühlt in meiner Furcht,
Daß ihr des Herzens freie Götterliebe
Bereden möchtet zum gemeinen Dienst,
Und daß ich's treiben sollte so wie ihr.

Hinweg! ich kann vor mir den Mann nicht sehn,
Der Heiliges wie ein Gewerbe treibt,
Sein Angesicht ist falsch und kalt und tot,
Wie seine Götter sind.[105]

»Viel hast du getan, Hermokrates«, klagt Pausanias ihn an:

Solang du lebst, hast manche liebe Lust
Den Sterblichen hinweggeängstiget,
Hast manches Heldenkind in seiner Wieg
Erstickt, und gleich der Blumenwiese fiel
Und starb die jugendkräftige Natur
Vor deiner Sense.[106]

Er ist es, der, »zu Zwist und Tod ins Leben ausgesät, zum Frieden nicht«, die Menschen vom Göttlichen entfernt, anstatt sie ihm zuzuführen, wie Hölderlin es in Tübingen erfahren.

Denn um Einklang, Einheit zwischen Gott und Mensch geht es Hölderlin auch hier. Empedokles, der seiner Natur gemäß aus dem unmittelbaren Einklang mit dem Göttlichen lebt, hat – so beschuldigt er sich selbst – gegen die Einheit verstoßen, indem er, statt dem Göttlichen in der Natur zu dienen, sie dienstbar gemacht hat. Zerstört hat er damit das Einigsein. In einer großen letzten Selbsthingabe, einem neuen Anschwellen von Glaubensmächtigkeit, will er die Einheit wiederherstellen. Denn Göttliches und Menschliches bedürfen eines des anderen!

Hier ist sie wieder, die immer gleiche religiöse Überzeugung, die in Friedrich von Sonnenburg wie in Hölderlin, in Eriugena wie in Angelus Silesius, in Meister Eckhart und dem Frankfurter wie in Schelling und Hegel lebendig ist. Und die jeder auf anderem Wege findet. Und so faßt sie Hölderlin:

Das göttliche Sein in seiner Eigentlichkeit ist bewußtlos, fühllos, »schicksallos«. Es bedarf aber das Göttliche, weil »die Seligsten nichts fühlen von selbst«, eines Wesens, das »in ihrem Namen teilnehmend« fühlt. Es »braucht« den Menschen, auf daß in seiner göttlich-menschlichen Einheit Bewußtsein entstehe. Wenn aber der Mensch das Göttliche fühlt, so fühlt in ihm das Göttliche sich selbst – das ist Sinn und Rechtfertigung seiner Existenz, das ist seine göttliche Würde! Gott und Mensch sind aufeinander angewiesen. Und darum geschieht es, daß überhaupt das Göttliche den Menschen aus dem Seinsgrunde ins Dasein entläßt.

Aber es bedeutet auch dies. Es ist das Göttliche im Menschen, welches das Göttliche in aller Natur spürt – in allem, was ihm begegnet, auch im Fremden, scheinbar Feindlichen, im Leidvollen. »Bist denn du nicht verwandt allem Lebendigen?« fragt Hölderlin in der Ode *Dichtermut*. »Was geschieht, es sei *alles* gesegnet dir!«

Begegnet nicht in allem, was da ist, unserem Geiste ein freundlicher verwandter Geist? und birgt sich nicht, indes er die Waffen gegen uns kehrt, ein guter Meister hinter dem Schilde? Nenn ihn, wie du willst! Er ist derselbe.[107]

Die Worte, die der Weise an den jungen Hyperion richtet, sind sie nicht wie Faust aus dem Herzen gesprochen in seinem Bekenntnis vor Gretchen, wenn er das ewige, in allem webende Geheimnis beschwört:

Nenn es dann, wie du willst:
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen dafür!

Hier ist es Diotima, die zu Hyperion spricht von

demselben in allem, was da ist! Den Einen, dem wir huldigen, nennen wir nicht, ob er gleich uns nah ist, wie wir uns selbst sind, wir sprechen ihn nicht aus. Ihn feiert kein Tag; kein Tempel ist ihm angemessen; der Einklang unserer Geister und ihr unendlich Wachstum feiert ihn allein.[108]

Wenn Hyperion als Priester der göttlichen Natur das Volk heilen wird durch Verkündigung des Einsseins als Ursprung und Aufgabe, so heilt Empedokles, der innigste Vertraute der All-Natur und ihr höchstes Symbol, sein Volk durch die große lebenschaffende Tat, durch den freiwilligen, selbstgewählten Opfertod, den er für sein Volk stirbt, um die im Religiösen erblindete, im Glauben erkaltete Menschheit durch eine neue Gläubigkeit zu beseelen:

Gesetz und Brauch, der alten Götter Namen,
Vergeßt es kühn und hebt, wie Neugeborne,
Die Augen auf zur göttlichen Natur. . .[109]

An seinem Tod entzündet in unbändiger Werdelust das Leben sich neu, sein eigenes wie das seines Volkes, das aus der verwandelnden Kraft seines Geistes und seines kühnen, wachrüttelnden Tuns sich aus der Tiefe seiner Wurzeln verwandelnd verjüngt.

. . . was einem *gebricht,*
ich bring es vom andern, und binde
Beseelend und wandle
Verjüngend die zögernde Welt.[110]

Was ist der Tod diesem Künder der Werdensfrömmigkeit anderes als ein Vertauschen der Form des einen unendlichen göttlichen Lebens, das nur »vergeht, um wiederzukehren«, das »altert, um sich zu verjüngen«, das »sich trennt, um sich inniger zu vereinigen«, das »stirbt, um lebendiger zu leben«.[111]

Das Werden im *Vergehen* hat Hölderlin, solchen Werdensglauben am Vorabend des Erlöschens des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation kündend, ein Prosafragment benannt.

Zu diesem Ja zum Tode, der »alles Getrennte« zu neuer Einheit sich finden läßt, bedarf es einer inneren Freiheit, die nur aus dem Wissen um solch letztes Einssein steigt, wie es auch Diotima im Angesicht des nahen Endes eignet.

Die Armen, die nichts kennen als ihr dürftig Machwerk, die der Not nur dienen. . . und dich nicht ehren, kindlich Leben der Natur! die mögen vor dem Tode sich fürchten. . . Besseres als ihren Knechtsdienst kennen sie nicht, scheun die Götterfreiheit, die der Tod uns gibt!
Ich aber nicht! ich habe mich des Stückwerks überhoben, das die Menschenhände gemacht, ich hab es gefühlt, das Leben der Natur, das höher ist denn alle Gedanken – wenn ich auch zur Pflanze würde, wäre denn der Schade so groß? – Ich werde sein. Wie sollt' ich mich verlieren aus der Sphäre des Lebens, worin die ewige Liebe, die allen gemein ist, die Naturen alle zusammenhält? Wie sollt' ich scheiden aus dem Bunde, der die Wesen alle verknüpft? Der bricht so leicht nicht, wie die losen Bande dieser Zeit. . . Nein! bei dem Geiste, der uns einiget, bei dem Gottesgeiste, der jedem eigen ist und allen gemein! nein! nein! im Bunde der Natur ist Treue kein Traum. Wir trennen uns nur, um inniger einig zu sein, göttlicher – friedlich mit allen, mit uns. Wir sterben, um zu leben.
Ich werde sein; ich frage nicht, was ich werde. Zu sein, zu leben, das ist genug; das ist die Ehre der Götter, und darum ist sich alles gleich, was nur Ein Leben ist, in der göttlichen Welt.[112]

Diese Einheit in sich selbst und mit dem Leben außer sich wieder zu schaffen, ist Aufgabe und ist Sinn menschlichen Daseins – in Hölderlins Wort: »Dieselbe in und außer mir zu vereinen mit dem Göttlichen in mir« und »*ein* Mensch zu sein« oder zu werden, wenn nötig in der leidvollen tragischen Schicksalserfahrung und nicht »nur Teile des Menschen«, die niemals den Bezug zum Ganzen, zum Göttlichen zu finden vermögen, denn:

An das Göttliche glauben
Die allein, die es selber sind.[113]

Nie wieder ist eine Stimme von solcher religiösen Verkünderkraft aus der unmittelbaren Gotteserfahrung im Einssein mit der Gesamtwirklichkeit als dem Wirkort des Göttlichen vernommen worden, seitdem Hölderlin verstummte, der Seher und »Seelsorger« – als den Emil Strauß ihn, selbst dankbar, empfand –, der das Göttliche wieder im Dasein, in der Wirklichkeit beheimaten und die entgöttlichten und zerrissenen Menschen der beginnenden Verfallszeit die Heilung und Wiederheiligung des Lebens lehren wollte: wenn wir von Nietzsches Ruf zur unbedingten Bejahung des Lebens, »des ganzen, nicht verleugneten und halbierten Lebens«, absehen. Nie wieder – bis sie in der jüngsten Gegenwart und aus unserer Zeit heraus den neuen ebenbürtigen Künder fand in einem katholischen Priester und Mitglied des Jesuiten-

ordens, der ein Naturforscher und Dichter von hohem Rang war, in dem Franzosen Pierre Teilhard de Chardin.

Zwischen ihnen beiden liegt kaum mehr als ein Jahrhundert. Doch ein Jahrhundert einer großen, tödlichen Krisis des Gottesglaubens und der Religion überhaupt – eben der Art, wie Hölderlin sie vorhergesehen hatte.

Es stimmt nicht – wie man zu erklären pflegt –, daß der Naturwissenschaft die Schuld an dem zunehmenden Verfall zukommt. Die Krisis entstand vielmehr aus einem wachsenden Protest, nicht mehr des einzelnen großen Ketzers, sondern der durch die Aufklärung gegangenen europäischen Menschen, und als Gegenschlag gegen die unglaubwürdig gewordene Jenseitsreligion und ihren außerweltlichen, persönlichen Gott, der ja von jeher der Wirklichkeit jede Göttlichkeit abgesprochen hatte. Jetzt erfüllte sich der Fluch des Dualismus.

Jetzt rächte sich die Spaltung der Wirklichkeit in eine Überwelt und eine gottlose Welt, in eine geistige und eine materielle Etage. Nicht anders, als sie der Weise im *Hyperion* als Krankheitserscheinungen der Zeit diagnostiziert hatte, waren sie in den extremen Einseitigkeiten offen zutage getreten: in einem romantisch-psychologistischen Subjektivismus und die Wirklichkeit auflösenden Intellektualismus auf der einen Seite, auf der anderen in einem platten, oberflächenhaften Diesseitsdenken, einem positivistischen Naturalismus und blitzblanken Materialismus, dem in der Tat infolge seines radikalen Ausradierens der »Überwelt« im wahrsten Sinne nichts anderes übriggeblieben war als jene gottlose, durch das Christentum entgöttlichte Welt der Materie, aus der auch das letzte Stäubchen einer numinosen Innerlichkeit oder Hintergründigkeit hinausgefegt war.

Denn so wahr die Naturwissenschaft in Europa überhaupt erst dort hatte entstehen können, wo der Dualismus von Geist und Materie durch die Erkenntnis ihrer Einheit und durch eine religiöse Sinngebung der »Materie« überwunden wurde – was später noch zu zeigen sein wird –, so gewiß ist die Naturwissenschaft sehr wohl Gegner der dogmatischen christlichen Offenbarungsreligion dualistischer Art, jedoch niemals Feind und Vernichter von Religion und Religiösem noch des Gottesglaubens überhaupt!

Im Gegenteil!

Für dieses Gegenteil steht hier der am Ostersonntag 1955 als ein lebenslänglich Verbannter in seinem letzten Exil, New York, verstorbene Pierre Teilhard de Chardin, der selber ein leidenschaftlicher Naturwissenschaftler von internationalem Ruf gewesen ist und zugleich der größte religiöse Künder der Gegenwart.

Und der Zeit seines Lebens durch Druck- und Lehrverbote zum Schweigen verdammt war! Ein Mensch, der höchste Ehrungen und erbarmungslose Ächtung zu seinen Lebzeiten auf sich zog und der nach seinem Tod mit

der Windstärkengeschwindigkeit einer literarischen Sensation das geistige Europa erobert hat, von den einen ungestüm verehrt und geliebt, von den anderen der »besorgniserregenden Abirrung« und Ketzerei geziehen, würdig der posthumen Exkommunikation.[114]

Die Photographien zeigen eine hochgewachsene, schlanke, sehr männliche Gestalt, einen Aristokraten und Grandseigneur von Geburt und Charakter mit einem von Meer- und Wüstenwinden gegerbten, von einer tiefen, reinen Güte durchstrahlten und durchgeistigten Gesicht unter der hohen schmalen Stirn. Mehrfache, im Ersten Weltkrieg erhaltene Auszeichnungen für »beispiellose Tapferkeit« und »die größte Selbstverleugnung« kennzeichnen den Menschen und Priester ebenso wie sein hingebendes Forscherdasein in den Bereichen der Geologie und Paläontologie, das ihn vierzig Jahre die halbe Erde durchstreifen ließ und ihm von seiten der französischen Regierung, der französischen Akademie der Wissenschaften und ausländischen Akademien und Gesellschaften höchste Ehren eintrug. Denselben, der für Mitglieder der Kongregation des Heiligen Offiziums ein »nach Schwefel riechender« Umstürzler gewesen sein soll, laut offiziöser Verlautbarung des »Osservatore Romano«[115] durch »schwerwiegende Irrtümer« die katholische Lehre verletzt habe und vor dem die gläubige Welt geschützt werden müsse, der auf der anderen Seite von seinen Biographen als »Lichtgestalt« und »der unerschrockene Bezwinger des höchsten geistigen Gipfels unserer Erde« gefeiert, von seinem Landsmann Jean Piveteau gar als »einer der größten Geister, die jemals existiert haben«, gepriesen. »Im Grunde glaube ich«, erklärte einer, der ihn gut kannte, Pater Biernaert, »daß das mächtige Feuer, das in ihm war und dessen Glut ihn ungeachtet aller seiner Liebenswürdigkeit, Bescheidenheit und Hochherzigkeit hoch über seine Umgebung zu erheben schien, von einer unausgesprochenen, undefinierbaren und dennoch faszinierenden Sicherheit ausging: von der unbewußten Überzeugung, im Besitz der Wahrheit zu sein, wie von dem Gefühl, das zu sein, was er tatsächlich war: eine Art Prophet im biblischen Sinne des Wortes[116]«, – ein von Gott Inspirierter.

Hätte er weniger Selbstverleugnung und Selbstdisziplin in das Gehorsamsgebot seines Ordens eingebracht und weniger jener echten Überzeugung, dem Christentum auf seine Weise besser und aufrichtiger als viele Christen, Ordensleute und Priester zu dienen und »dem offenbarten Dogma durch eine gründlichere Kritik der Wahrheit einen Fortschritt in seinem Sinne zu bringen«, sein Weg, ständig zwischen Gehorsam gegenüber seinen Oberen und dem Papst und der Treue zu sich selbst und der ein für allemal erkannten Einsicht und Aufgabe, hätte ihm die große Tragik seines Lebens erspart, lebenslang zum Schweigen verurteilt zu sein, während seine Botschaft an die Menschen wie ein Feuer in ihm brannte – umsonst.

Teilhard selbst hat die ihm eigene Weise des Welt- und Gotterlebens keimhaft schon in seiner Kindheit vorgebildet gesehen. Hatte Goethe uns einen

Blick auf den Knaben Wolfgang werfen lassen, der sich heimlich einen Altar aus allerlei Pflanzen und Früchten errichtet und sich Gott in den Werken der Natur zu nahen sucht, so berichtet[117] Teilhard lächelnd von den »Kindereien«, frühen Ankündigungen von Anlagen und Neigungen, für die »mein ganzes weiteres spirituelles Leben nichts war als deren Entfaltung«: »Ich war sicher nicht älter als sechs oder sieben Jahre, als ich anfing, mich von der Materie angezogen zu fühlen oder, genauer gesagt – von etwas, das im Herzen der Materie ›leuchtete‹. In jenem Alter. . . war ich liebevoll, artig – ja fromm. So liebte ich durch die sich übertragende Ausstrahlung meiner Mutter. . . den ›kleinen Jesus‹ sehr. Aber in Wirklichkeit war mein wahres Ich woanders. Um das zu erkennen, hätte man mich beobachten müssen, wenn ich – immer heimlich und ohne ein Wort zu sagen – ohne auch nur zu denken, es könnte darüber etwas zu sagen geben – mich zurückzog in die Betrachtung, in den Besitz, in die genießerisch ausgekostete Existenz meines ›Eisen-Gottes‹.« Jedes Stück Eisen – es mochte ein Schraubenschlüssel sein oder ein Granatsplitter – »es mußte nur möglichst dick und massiv sein!« – konnte in dem Knaben das Gefühl von etwas Erhabenem wecken, eine sonderbare Bezauberung durch etwas, in dessen mächtiger, haltbarer, unangreifbarer Festigkeit und Kompaktheit er ein verborgenes Wunderbares, Unzerstörbares, Ewiges zu berühren glaubte, ein ehrfürchtiges Ergriffensein, das ihn die »geliebte Substanz« »geradezu anbeten« ließ.

In dieser kindlichen Andacht kündigen sich – wie er selbst sie sich gedeutet hat – zwei Eigentümlichkeiten seines Wesens an, denen in seiner späteren Entwicklung entscheidende Bedeutung zukommen sollte: das unabweisliche Bedürfnis, »mit dem ganzen Ungestüm meines Lebens und mit all meiner irdischen Leidenschaft« zu verehren und anzubeten, und die besondere Art seiner Zuwendung zu aller Wirklichkeit, die ihm »transparent« wird für das Göttliche, durch die für ihn Gott »hindurchschaut«, »tastbar« wird.

Sie hängt im tiefsten zusammen mit einem ebenso unabweislichen Bedürfnis, und das heißt: einer Notwendigkeit seines Denkens, zu vereinen, einem zwingenden Drang zur Synthese, einer ursprünglichen Begabung, in allem Seienden und Begegnenden Einheit zu schauen und zu bauen.

»Einheit«, »unité«, ist eine Grundkategorie seines Denkens. Und so folgerichtig macht er damit Ernst, daß er den Begriff des Seins in seiner *Metaphysik der Vereinigung* ersetzt und bestimmt als prozeßhaftes »Vereinigen« (s'unir soi-même ou unir les autres) oder »Vereinigt-Werden« (être uni et unifié par un autre).

Wer wie Teilhard nicht anders kann, als in aller Vielheit der Schöpfung »die Einheit der Fülle« wahrzunehmen, muß er nicht tief verstört in die Abgründe blicken, die seit zweitausend Jahren so unselig zwischen Gott und Welt und Mensch, ja im Menschen selbst zwischen Leib und Seele, die zwischen Geist und Materie, Glauben und Wissen, Dogma und Wirklichkeit klaf-

fen? Abgründe, die sich schon über die ganze Erde hin verlängern und die Menschheit zersprengen zwischen einem blutleeren, verknöcherten Christentum und einem ebenfalls schon überalterten und sich selbst widersprechenden Materialismus, zwischen dem Verrat an der Erde zugunsten eines weltfernen Gottes und dem Verrat an Gott zugunsten einer entgötterten, heillosen Welt. Und verlängert sich dieser gefährliche Graben nicht bereits in das Herz jedes Menschen?

Die Entgegensetzung der Anziehungskräfte ist es – sagt Teilhard –, die euch verwirrt und lähmt – »ich spreche hier, man möge das nicht vergessen, aus Erfahrung« –, ja dies Hin und Her zwischen zwei Gestirnen, Gott und Universum, zwingt folgerichtig zu diesen drei durchaus gefährlichen Auswegen:

> *Man mag sich umtreu werden, sich angewidert fühlen oder sich zweiteilen, das Ergebnis ist in allen Fällen gleich schlecht. . . Es gibt zweifellos eine vierte Möglichkeit. . . die Liebe zu Gott und die gesunde Liebe zur Welt miteinander (zu) versöhnen.*[118]

Hier ist sie, die immergleiche Not und aus der Not geborene Aufgabe des christlichen Abendlandes seit Bonifatius, wie sie in der Umbruchszeit der Gotik Wolfram am klarsten ausgesprochen und wie der europäische Geist sie aus der Treue zum eigenen innersten Gesetz immer von neuem gefordert und in seinen großen Ketzern bis hin zu Teilhard zu erfüllen sich immer von neuem herausgefordert gefühlt hat.

»Ich glaube an das Leben«, bekennt mitten im Fegefeuer der Schlachten des Ersten Weltkrieges dieser erstaunliche Mensch und bekennt sich zu dieser Bestimmung, die das Leben ihm aufnötigt:

> *Es muß meiner Meinung nach tatsächlich eine gesunde Aussöhnung geschaffen werden zwischen Gott und der Welt, zwischen den entsagenden Bestrebungen des Christentums und denen der unausrottbaren Leidenschaft, die uns durch und durch erzittern läßt, wenn wir etwas von der Seele des Alls verspüren, dessen unleugbarer Teil wir sind.*[119]

Der Dualismus ist verderblich, ruinös, das Verhängnis schlechthin. Schonungslos geht Teilhard ihn an, wo immer er ihn antrifft. Und wird zum leidenschaftlichen Verkünder und Vollzieher der Einheit. Das beginnt angesichts des uralten, klassischen Pfeilers des Dualismus, der Behauptung eines von Grund auf verschiedenartigen Seins von Materie und Geist, wie Erziehung und Religion sie den jungen Teilhard als unumstößliches Gesetz gelehrt hatten.

Welches Glück aber hatte ihn erfaßt,

> *als ich, wie von einem inneren Druck befreit und erleichtert, bei meinen ersten, noch zögernden Schritten in einem sich »entwickelnden« Universum feststellte,*

daß der Dualismus, in dem man mich bis jetzt gehalten, sich wie Nebel vor der aufgehenden Sonne zerstreute. Materie und Geist: keineswegs zwei Dinge – sondern zwei Zustände, zwei Ansichten desselben kosmischen Stoffes – und im Grunde durchaus ein und dieselbe Sache.[120]

Ohne etwa seine deutschen Vorgänger wie Oetinger und Schelling zu kennen, kommt Teilhard zu gleichen Gedanken und ähnlichen Formulierungen, wenn er immer erneut und tiefer die Einheit zu fassen sucht:

In natura rerum ist das eine untrennbar vom anderen; das eine nicht möglich ohne das andere. . . Es gibt konkret nicht Materie und *Geist, sondern es existiert nur Materie, die Geist wird. Es gibt in der Welt weder Geist noch Materie: der »Welt-Stoff« ist die Geist-Materie.*[121]

»Natur ist weder Kern noch Schale, alles ist sie mit *einemmale*«, hatte Goethe gesagt. Es ist ein und dieselbe geistige Energie, die sich in verschiedenen Graden der Organisation und Vielheit auf den verschiedenen Schwellen der Materialisierung und Stufen der Erscheinungsformen in ein und derselben Ganzheit des Lebens entfaltet! *Eine* Ordnung im unendlich Kleinen wie im unendlich Großen, im Atom wie in der Unermeßlichkeit des Universums! Eine Verwandtschaft auch des Menschen mit allem – denn »alle zusammen werden wir im Schoße ein und derselben Welt getragen; doch wir bilden um nichts weniger jeder unser kleines Universum«! *Ein* Grund, »ein einziges Wesen, das alle Wesen von innen durchdringt und durchwirkt«!

Indem Teilhard abwirft, was »Erziehung und Religion« ihm nur verdekken, indem ihm die beglückende Erfahrung zuteil wird, »daß die angebliche Schranke, die das Innen und das Außen der Dinge trennte, sich in nichts auflöste«, daß er in allem Außen zugleich ein Innen miterfaßt, findet er seine eigentliche Aufgabe: das heillos Gespaltene wieder zu heilen, die Materie zu heiligen, indem er sie transparent macht für die in ihr enthaltene wahre Wirklichkeit.

Damit vollzieht er eine doppelte Wendung. Einmal gegen die Materialisten, denen er zuruft: Das Außen genügt nicht! Ihr müßt den Blick, der an der Ober- und Außenfläche der Wirklichkeit haften bleibt und sich an ihr genügt und beruhigt, öffnen für das Tieferliegende! Ihr müßt den Schleier zerreißen, mit dem die materielle, vordergründige Natur eure Sinne und eure Ratio einfängt und vernebelt für den verborgenen Gott, damit ihr das Wesen der Wesen leuchten seht! Die Materie ist nicht niedrig und schlecht, ruft Teilhard den Christen zu, die Materie ist nicht das Gewicht, das nach unten zieht, der Schlamm, in dem man versinkt, die Dornenhecke, die den Pfad versperrt«! Auf dich kommt es an, was du aus ihr machst! Denn »in sich selbst«, bevor wir zu ihr noch Stellung genommen haben, ist die Materie, das heißt die uns allen gemeinsame, faßbare Wirklichkeit, »einfach der

Berghang, auf dem man ebenso hinauf- wie hinabsteigen kann«. Entschließen wir uns, in die »Materie hineinzuschreiten und Gott zu entdecken«, der »uns wirklich in den Dingen erwartet und sogar aus ihnen entgegenkommt«! Überall in dieser mit den Händen zu greifenden Welt ist heiliger Ort! Für einen, der zu sehen versteht, ist nichts profan. Für ihn ist alles von Gott erfüllt, ist er in allem gegenwärtig und berührbar: von allen Seiten umhüllt er uns wie die Welt selbst!

Rings um uns, links und rechts, hinten und vorn, unten und oben, sobald wir nur ein wenig über die wahrnehmbaren Erscheinungen hinausgingen, sahen wir das Göttliche hervorquellen und durchschimmern. . . Die göttliche Gegenwart. . . bricht so allgemein hervor, wir sind von ihr dermaßen umringt und durchdrungen, daß uns nicht einmal mehr Platz bleibt, uns auf die Knie zu werfen, nicht einmal in unserem Innersten. Durch alle Geschöpfe, ohne Ausnahme, belagert uns das Göttliche, dringt in uns ein und durchknetet uns. Wir hielten es für weit entfernt und unzugänglich, und siehe, wir sind in seine glühenden Schichten getaucht.[122]

Kein Ding, kein Wesen kann durch unseren Geist, unser Herz oder unsere Hände erfaßt werden, ohne daß wir gezwungen wären, bis zu ihrem »Mittelpunkt«, ihrer Urquelle vorzudringen. *Gerade weil* Gott unendlich tief und punktförmig ist, ist er unendlich nah und überall verbreitet. *Gerade weil* Er der Mittelpunkt ist, erfüllt Er den ganzen Erdkreis. Durch die Materie hindurch führt der Weg zu Gott! Niemals durch Flucht aus der Wirklichkeit, niemals durch »Passivität, die bis zu der perversen Pflege der Geringschätzung aller Dinge und der Kultivierung des Leidens und Schmerzes geht«! Niemals im asketischen Ausweichen vor der Berührung mit dem lebendigen Leben! Siehe, du sollst

mitten im Gegenwärtigen leben, die Existenz heiß inmitten der Wirklichkeit selbst trinken!
Sage also niemals wie gewisse Leute: »Die Materie ist zerbraucht, die Materie ist tot!« Bis zum letzten Augenblick der Jahrhunderte wird die Materie jung und überfließend, strahlend und neu sein für den, der will. Wiederhole also nicht mehr: »Die Materie ist verurteilt – die Materie ist schlecht!«
Nein, die Reinheit ist nicht in der Absonderung, sondern in einer tieferen Durchdringung des Universums. Sie ist in der Liebe zum unumschriebenen, einzigen Wesen, das alle Dinge von innen durchdringt und durchwirkt.[123]

Gott anbeten bedeutet nicht Gott dem Leben vorziehen, sondern Gott im blühenden, herrlichen, wilden Leben suchen, ihm in der Fülle und Schönheit, in den Stürmen und Widerständen begegnen.

Bade dich in der Materie, Menschensohn! Tauche in sie ein, dort, wo sie am gewalttätigsten und am tiefsten ist! Ringe in ihrem Strom und trinke ihre Flut! Sie

hat ehedem dein Unbewußtes gewiegt. Sie wird dich bis zu Gott hintragen! Härte dich in der Materie, Sohn der Erde, bade dich in ihren brennenden Schichten, denn sie ist die Quelle und die Jugend deines Lebens.[124]

Und indem Teilhard dem Dualismus aller Versionen seine leidenschaftliche Absage erteilt:

Oh! du glaubtest, auf sie verzichten zu können, weil sie in dir das Denken entzündet hat! – Du hofftest, dem Geist um so näher zu sein, je sorgfältiger du das verwarfest, was sich anfassen läßt – göttlicher, wenn du der reinen Idee lebtest – engelgleicher zumindest, wenn du den Leib flohest. Nun wohl! du wärest fast vor Hunger zugrunde gegangen![125]

Seine leidenschaftliche Weltbejahung – »weil ich unheilbar in mir stärker als ein Kind des Himmels einen Sohn der Erde erkenne« – reißt ihn zu dem ketzerisch kühnen Vergleich hin:

Wie der Monist stürze ich mich kopfüber in die totale Einheit. . . Wie der Heide bete ich einen greifbaren Gott an. Ich berühre ihn sogar, diesen Gott, durch die ganze Oberfläche und die ganze Tiefe der Welt, der Materie, in die ich hineingenommen bin. Doch, um Ihn zu fassen, wie ich möchte (einfach um Ihn weiter zu berühren), muß ich durch jeden Zugriff und über allen Zugriff hinaus immer weitergehen – ohne mich jemals ausruhen zu können. . .[126]

Darum betet er in seiner hymnischen Schrift *Die Messe über die Welt,* die er in der Einsamkeit der Weiten Chinas »auf dem Altar der ganzen Erde« gehalten hat:

Herr, lehre mein Herz die wahre Reinheit, jene, die keine blutleermachende Trennung von den Dingen ist, sondern ein Aufschwung durch alle Schönheit hindurch; offenbare ihm die wahre Liebe, jene, die keine unfruchtbare Furcht ist, wehe zu tun, sondern der kraftvolle Wille, mit allen zusammen die Tore des Lebens aufzubrechen; gib ihm endlich, gib ihm vor allem durch eine immer wachsende Schau Deiner Allgegenwart die selige Leidenschaft, immer etwas mehr die Welt zu entdecken, zu schaffen und zu erleiden, damit es immer mehr in Dich eindringe.[127]

Denn tiefer als durch jede andere Art von Hingabe vereinigen wir uns mit Gott durch unser Tätigsein.

Im Handeln schließe ich mich der Schöpferkraft Gottes an; ich falle mit ihr zusammen; ich werde nicht bloß ihr Instrument, sondern ihre lebendige Verlängerung. Und da es in einem Wesen nichts Innerlicheres gibt als seinen Willen, so werde ich auf gewisse Weise durch mein Herz mit dem Herzen Gottes eins.[128]

Doch nicht nur »im gemeinsamen Wollen« sind wir mit Gott verbunden. Wir vereinigen uns in jeder menschlichen Tätigkeit mit ihm und um so inni-

ger, je gewissenhafter wir unser Werk tun. Wie könnte die Arbeit uns von der Liebe zu Gott ablenken, uns »geistlich behindern«? Gott ist ja nicht fern, nicht außerhalb unseres Tuns –

> *Er erwartet uns vielmehr jederzeit im Handeln, im Werk des Augenblickes. Er ist gewissermaßen an der Spitze meiner Feder, meiner Hacke, meines Pinsels, meiner Nadel – meines Herzens, meines Gedankens. Indem ich den Strich, den Schlag, den Stoß, mit dem ich beschäftigt bin, bis zur höchsten natürlichen Vollendung bringe, erfasse ich das letzte Ziel, nach dem mein tiefstes Wollen strebt.*[129]

Indem ich mich in meinem Tun – in der niedrigsten Arbeit und um wieviel mehr in der großen schöpferischen Leistung – mit Gott verbinde, werde ich Mitwirker, Mitschöpfer Gottes an seiner unaufhörlich im Werden und Aufstieg begriffenen Schöpfung. »Der Himmel will, daß wir einander beistehen (wir ihm beistehen).« Denn alle Betätigungen dieser Welt sind Dienst an der fortschreitenden Evolution und Vollendung des Kosmos nach vorn in Richtung auf Gott zu, vorerst auf den Endpunkt, den »Punkt Omega« (auf den Teilhard einen »kosmischen Christus« projiziert, der mit dem Jesus Christus des Christentums, der vor 2000 Jahren in Palästina als Gottes Sohn wandelte und durch seinen Opfertod am Kreuz die sündige Menschheit erlöste, ebenso wenig zu tun hat wie der in allem durchschimmernde Gott mit Jahwe und der Sinanthropos mit Adam und Eva).

Alles Handeln ist Gottesdienst – aber auch alle Steigerung des Menschseins! Um mich mit Gott vereinigen zu können, muß ich zuerst so vollständig wie möglich ich selbst sein. Darum ist es meine Pflicht, mich selbst zu schaffen! Darum ist es meine Pflicht, zu wachsen und meine Talente zu entwickeln und Frucht tragen zu lassen – »so gesehen ist die Sorge um persönliche Vollendung und Schönheit nur der Beginn der Hingabe«.

Ist jemals und irgendwo eine stärkere Bejahung und Steigerung der Welt verkündet worden? Eine tiefere Heiligung der Arbeit? Eine ähnliche Heiligung des Menschseins ausgesprochen? »Eine übertriebene Vorstellung vom Sündenfall hat uns zur Meinung geführt, die Welt sei wirklich schlecht und unheilbar.«[130] Immer wieder setzt Teilhards Protest hier an: Anstelle von Vertrauen in die Erde hat sie in die Menschen Verachtung und Verdammung eingepflanzt. Anstatt ihnen in der Welt Sicherheit und Heimat zu geben, hat sie die Menschen unsicher, gehemmt und unglücklich gemacht. Und unmenschlich! »Oft gerade die besten unter den Heiden«, stellt der Ketzer Teilhard fest, werfen dem Christentum vor, daß es »seine Anhänger nicht über das Menschsein hinaus, sondern vom Menschsein weg und abseits führt«[131], sie absondert, statt sie mit anderen zu vereinen, sie gegenüber der Welt gleichgültig macht, statt sie auf ihre Aufgaben zu lenken, sie nicht begeistert, sondern lähmt und verbiegt und aus ihnen wenn nicht Feinde, so doch »müde Glieder« des Menschengeschlechts und »Fahnenflüchtige« macht.

Wachsen und sich soweit als möglich als Mitwirker Gottes an der Welt zu erfüllen, dies – sagt Teilhard – ist das im Sein immanente Gesetz. Um Gottes willen an sich selbst arbeiten, um mehr zu sein, aus sich alles herausholen und als Mensch »immer und immer wieder sich selbst überholen«, ist des Menschen Berufung. »Je mehr der Mensch zum Menschen wird, desto mehr wird er die Notwendigkeit fühlen, sich einem Größeren hinzugeben«, desto mehr wird er das Bedürfnis spüren, Gott in der Welt besser zu entdecken und in jedem Geschöpf, im Herzen jeder Materie und jeder Tätigkeit leidenschaftlich Gott zu suchen.

Seit zweitausend Jahren hat die Erde vielleicht nie dringender einen neuen Glauben gebraucht, war sie nicht freier von den alten Formen, um ihn aufzunehmen,

schreibt Teilhard 1940 während des Zweiten Weltkrieges. Erregt nicht jeden heutigen Menschen eine nie dagewesene Unruhe angesichts der bestürzenden Anziehung, wie die sich immer mehr offenbarende Größe, Schönheit und Einheit des Universums unwiderstehlich auf ihn ausübt? »Kann der Christus der Evangelien, den man in den Dimensionen einer Mittelmeerwelt sich vorstellt und liebt, noch unser unvorstellbar groß gewordenes Universum umfassen und dessen Mittelpunkt bilden? Ist die Welt nicht auf dem Weg, sich unbegrenzter, tiefer, strahlender zu zeigen als Jehova? Wird die Welt unsere Religion nicht sprengen, wird sie nicht unseren Gott verfinstern?«[132]

Was die heutige Menschheit mit allen Kräften sucht und was Teilhard ihr verkündet, ist

ein Gott, der in einem Verhältnis zu den neuen Unermeßlichkeiten eines Universums steht, dessen Sichtbarwerden den Maßstab unseres Anbetungsvermögens gesprengt hat.[133]

Was er dem heutigen Menschen, dem zukünftigen Menschen bringt, ist die Versöhnung der Liebe zu Gott und der Liebe zur Welt, die Überwindung des heillosen »orientalischen« Dualismus und seiner Erstarrung im feindlichen Entweder-Oder, in dem für Teilhard wie für Hölderlin die Krankheit der heutigen Zeit und ihre Bewußtseinsspaltung ihre tiefere Ursache haben.

Wie klar er in der Tat ihren Ursprung und die Wurzel der religiösen Not Europas und der westlichen Welt sah, zeigt sein 1950 in Paris geschriebenes Schlußwort zu der Schrift *Um klar zu sehen.*[134]

»Ohne Zweifel ist die Stunde gekommen, wo sich an dem Gegenpol eines überholten Orientalismus endlich eine neue, zugleich vollmenschliche und« – wie er hinzusetzt, der sich trotz allem als Christ verstand – »christliche Mystik nach einem ›Pantheismus der Einigung‹ hin entwickeln kann und entwickeln muß: Es ist der Weg des Westens, der Weg der kommenden Welt.«

4. *Gottes Geburt in der Seele und der Seelengrund*

Nicht die stillen Wände geruhigen Klosterfriedens stellen den Rahmen für eine der größten Gottesbegegnungen, die dem europäischen Genius widerfahren ist. Nicht die windstille Weltabgeschiedenheit eines beschaulichen, inselhaften Mönchs- und Gelehrtendaseins bestimmen das Klima, in dem der tiefe Gedanke der Gottesgeburt in der Seele zu seiner edelsten Reife gekommen ist. Sondern der Sturm. Das Toben der Elemente. Der gotische Aufruhr. Die vulkanischen Ausbrüche einer mit dem Niedergang des Heiligen Reiches und aller Ordnung und Autorität aufberstenden Zeit. Und ist in dem generationenwährenden Hader zwischen den zwei obersten Gewalten der Welt nicht der zum Himmel getürmte Bau der Kirche erschreckend selbst ins Wanken geraten und nicht nur er? Auch das naive Vertrauen auf ihre Wahrheit, auf ihre Rechtmäßigkeit, auf ihr Monopol der Verwirklichung des göttlichen Heilsplans und Hinführung aller »von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten« der ganzen Menschheit zu Gott? Läuft nicht ein Riß mitten durch ihr Gebälk aus Argwohn, Zweifel und offener Ablehnung – von der vielbeklagten Gleichgültigkeit in der Beobachtung kirchlicher Gebote und der unverhohlenen Geringschätzung ihrer Sakramente gar nicht zu reden!

Zweifel! Zu viel bohrende Fragen! Je fester, je mächtiger der hierarchische Ordo sich darstellt, desto stärker stachelt er den Unwillen und Widerspruch an. An der Ordinationsidee des Priestertums, das sich als Mittler zwischen Gott und die Seele schiebt, entfaltet sich der europäische Protest! War allein die Kirche eingesetzt, durch die von ihr berufenen Vertreter zum göttlichen Heil zu leiten? War einzig der Priester berechtigt, das christliche Heilswerk zu vollziehen? Warum nicht jeder Christ? Warum nicht jeder einzelne, der ein Leben in der Nachfolge Christi, ein Leben nach dem Vorbild der Apostel, ein Leben in völliger Armut, ein Leben der Keuschheit führte, der sittlichen Reinheit und Vollkommenheit? Und wog ein vollkommenes Leben nicht schwerer für das Seelenheil als der Gehorsam gegenüber den Geboten der Kirche und eines Priesters, dessen Lebenswandel so hohem Anspruch, mit der Autorität Christi ausgerüstet zu sein, manchmal so wenig nahekam? Sollte der Mensch denn nicht Gott gehorchen mehr als seinen Dienern?

Solcher Zweifel aber mußte für eine Institution, die ja im Zuge der inneren Reform ihre feste hierarchische Ordnung eben errungen hatte – und dazu gehörte wie der Pfeiler zum Gewölbe, daß sie den Vollzug des christlichen Heilswerks denen vorbehielt, die dank göttlicher Einsetzung und besonderer Ausgießung des Heiligen Geistes dazu berufen waren! –, solcher Zweifel mußte tödlich werden!

Wer sich »unbefugt« Predigeramt und Seelsorge anmaßt, ohne von Gott berufen und von den Nachfolgern der Apostel dazu ordiniert zu sein, wer verstockt auf Mittlerschaft Christi und seiner Kirche schlechtweg Verzicht leistet – das hatten schon die Fackeln lebendiger Männer und Frauen, Kanoniker und Laien, Adliger und Bauern 1022 in Orléans, 1028 in Turin und die Gehängten in Goslar unmißverständlich gezeigt –, der wurde gemäß dem Ketzeredikt des Konzils von Verona von 1184 zum Ketzer und war als Ketzer zu behandeln.

Zweifel über Zweifel zuckt jetzt überall mit den Flammen empor, wo immer in Stadt und Land die seit 1231 durch päpstliches Statut mit Vernichtung der Ketzer beauftragte Inquisition erscheint und Menschen zu Hunderten zur Ehre Gottes schindet, foltert und durch Brennen am lebendigen Leibe austilgt, wobei sie ihres guten Gewissens sicher sein darf, das sich stützt auf die Worte des Herrn in der Heiligen Schrift, die er spricht im Johannes-Evangelium Kapitel 15 Vers 6: »Wer nicht in mir bleibt, der wird weggeworfen wie eine Rebe und verdorrt; und man sammelt sie und wirft sie in das Feuer, und sie muß brennen.«

Während Päpste und Kardinäle sich gegenseitig als Ketzer verdammen und zu Kreuzzügen widereinander aufrufen, der Heilige Vater von Pariser Theologen des Unglaubens angeklagt und überführt, die Ordensoberen der Templer teuflischer Perversitäten und Glaubenslästerungen beschuldigt, gelehrte Professoren der heiligen Theologie selbst der Gottlosigkeit geziehen werden, ganze Städte mit ihren Bürgern aber jahre-, jahrzehntelang im Kirchenbann alles geistlichen Beistands entbehren, währenddessen sprießt unter den Gewittern der Zeit im Laienvolk ein ganz ursprüngliches religiöses Verlangen, das, unbefriedigt und unbetroffen von den Heilsverheißungen der Kirche, einfach Gott sucht.

Ohne miteinander in Fühlung oder gar organisiert zu sein, erwachsen allenthalben religiöse Bewegungen außerhalb der Kirche und ihrer Mauern, und das heißt abseits ihres Priester- und Mittlertums, und das heißt für sie und vor aller Frage nach Rechtgläubigkeit ihrer Verkünder und Bekenner: ganze Bewegungen von Ketzern, die laut Ketzeredikt »als Ketzer« zu behandeln sind.

Da sind die Lehrer der Armut, der Keuschheit, des apostolischen Lebens, des neuen Geistes, des freien Geistes und viele andere.[1] Erst Innozenz III. erkennt die Gefahr und die Schuld seiner Vorgänger, durch ein solches Unmaß von Intoleranz die gesamte religiöse Bewegung und selbst »Gläubige und Gerechte« der Ketzerei geradezu in die Arme zu treiben. So werden die »Verirrten« zu einem Teil in neuen Ordensgründungen in die Kirche eingegliedert, zum Gehorsam gegen den Heiligen Stuhl verpflichtet und – sogleich zur Ketzerverfolgung in den Dienst Christi genommen, um »die Füchse zu fangen, die den Weinberg des Herrn zerstören«.

Aber andere lehnen eine Rückkehr in die Kirche und zum Kirchenglauben ab, Männer und Frauen aller Stände überall im Volk – wobei der Adel stark vertreten bleibt –, dabei ohne feste Organisation oder Sektenbildung und überall in Europa, in Umbrien und in der Lombardei wie in Flandern, Brabant, Seeland, Holland und Friesland, in Sachsen wie im spanischen Katalonien, der Provence oder England, an Seine, Somme und Maas, Rhein, Donau, Elbe und Oder. Männer und besonders im Norden vor allem Frauen, die, abgestoßen von der neuen Verfinsterung und Verteufelung der Welt und der Herzen, ihren eigenen Weg zu Gott suchen.

Ein spontaner, nie mehr verstummender Protest geht durch die europäischen Völker gegen die neue quälende Zerreißung von Himmel und Erde, die jetzt nichts als Vorbereitung auf das Jenseits sein soll, gegen die Weltenferne zwischen Schöpfer und elender Kreatur, und läßt die Sehnsucht aufstehen nach Einswerdung zwischen Mensch und Gott, nach Überbrückung der schmerzlich tiefen Kluft, nach einem direkten Weg, der über sie führt, nach Vereinigung und Einswerdung. In ihrer Ablehnung der grellen Mißtöne und schreienden Kontraste einer heillosen Welt, die »ûzen schoene« ist, »wîz, gruen unde rôt, und innân swarzer varwe, vinster sam der tôt« (Walther von der Vogelweide), suchen diese Frauen und Männer nach eigenen Zugängen zum Göttlichen, indem sie in die Tiefen der eigenen Seele hinabsteigen.

Eine noch nie dagewesene religiöse Inbrunst, zu der keiner der bestellten Mittler den Weg noch das Wort gefunden hat, die sie braucht und versteht, drängt mit ihnen aus dem Dogmengerüst der Kirche hinaus ins Freie, wo Gott ihnen nicht weniger gegenwärtig ist, gleich wie sein Leib ihnen gegenwärtig ist in jedem Brot aus der Hand jedes sittlich Reinen. Was soll ihnen ein Erlöser von einer Sünde, von der sie sich frei wissen, nachdem sie sich aus freien Stücken lange Jahre einer strengen Selbstzucht auferlegt haben, um innere Freiheit und Vollkommenheit zu erlangen? Was soll ihnen ein Sohn Gottes als Führer zum Heil, wenn sie von Anbeginn mit Gott eins und ewig sind? Wenn die Stimme im eigenen Innern vernehmlicher zu ihnen spricht als das Evangelium und die strohtrockene volksfremde Gelehrsamkeit in einem volksfremden Idiom, aus der alles herausgedroschen ist, was den inneren Menschen nähren und ihn für seine Vollkommenheit in dieser Welt stärken kann !

Vollkommenheit? Erreichung einer sittlichen Höhe der Sündlosigkeit und inneren Vollendung schon hier im Diesseits? Gott im eigenen Seelengrund zu finden, ja Gott zu sein »per naturam sine distinctione«, da Gott formaliter alles sei, was ist, und außerhalb Gott nichts sei – welche Irrlehre!

Immer neue Wellen von Verfolgungen, in denen der Geist der 1210 in Paris verkohlten Amalrikaner wiederauferstanden scheint, der Geist des Magisters Godinus, der 1212 in Amiens an der Somme den Feuertod starb,

des Meisters Ortlib aus Straßburg und der 1203 in Cambrai verbrannten Alaydis gehen über ihre Verkünder und ihre Bekenner hin, um 1270 über die Ketzer vom schwäbischen Ries bei Augsburg und die Ketzer vom neuen Geist bei Nördlingen, 1290 in Kolmar, 1292 in Basel. 1306 läßt der eben konsekrierte Erzbischof von Köln, Heinrich II. von Virneburg, diese »Vollkommenen« oder »Apostel« vor den Kirchen Kölns verbrennen oder ertränken in den Fluten des Rheins. Am 31. Mai 1310 wird Magarete Porete aus dem Hennegau auf dem Scheiterhaufen in Paris zur brennenden Fackel, weil sie mit ihrem Buch den Samen der Häresie unter die Beginen gesät und von der »nicht gewordenen« Seele gesprochen, die

> *sich nicht um Gottes Tröstungen noch um Gaben von ihm sorgt, noch sich darum kümmern darf und kann, weil sie ja völlig auf Gott hin gerichtet ist und sonst ihr Gerichtetsein auf Gott hin verhindert würde.*[2]

Beginen: der Name, der immer wieder in den Verurteilungen ertönen wird, und dem – schon infolge seiner Herkunft als Verballhornung von »Albigenser« – der Geruch des Ketzerischen anhaftet, auch wenn diese Frauen nur ein reines, gottgeweihtes Leben auf eigene Faust führen wollen. Daß ihre Beginenhäuser sich nicht als Nonnenklöster den kirchlich unterstellten Orden unterwerfen, reicht allein aus, sie verdächtig zu machen und ihren das Maß der üblichen Kirchenfrömmigkeit überschreitenden frommen Lebenswandel als ketzerisch erscheinen zu lassen. Um wieviel mehr, wenn unter ihnen Gedanken laut werden, wie sie Margarete Porete oder die Begine von Magdeburg, die aus altsächsischem Adelsgeschlecht stammende Dichterin Mechthild, die als Ketzerin verfolgt bei den Zisterzienserinnen von Helfta vor der »verböseten pfaffheit« Zuflucht findet, aussprechen von der Einung der Seele mit Gott, daß sie wird

> *mit got ein got, also das er wil das wil sie, und sie mögent anders nit vereinet sein mit ganzer einunge.*[3]

Während auf dem Grève-Platz zu Paris ein paar Schritte von Notre-Dame entfernt, dort wo heute das Hôtel de Ville sich erhebt, die hochgebildete und von Eckharts verwandtem Geist durchdrungene Frau aus dem Hennegau an dieser Stätte den Reigen der öffentlich Hingerichteten und Verbrannten eröffnet, erlassen die Synoden in Mainz und Trier das Verbot der sich hier einem gotteinenden Leben weihenden Beginen und Begarden. 1311 verdammt das allgemeine Konzil zu Vienne ihren Glauben als »abscheuliche Ketzerei«. Papst Clemens V. exkommuniziert alle Beginen Deutschlands und bietet die Inquisition gegen sie auf, muß sich allerdings revidieren und die *kirchen*frommen Beginen von dem unmenschlichen Urteil ausnehmen. Doch unter Papst Johann XXII. schwillt 1317 ihre Verfolgung in neuer Grausamkeit an. In Straßburg, wo sie sich »Brüder und Schwestern vom freien Gei-

ste« nennen, überliefert Bischof Johann von Dürbheim sie schonungslos der Inquisition. Auf seine Ermahnung hin, die Geflüchteten zu verfolgen, schließt sich 1318 Worms an, sodann Mainz, Bonn, Köln, Konstanz. In Nürnberg und Würzburg lehren Hermann Küchener und Berthold von Rohrbach die Einswerdung mit Gott als Weg zur Vollendung. In Regensburg, ja ganz Bayern beginnt seit ihrem Verbot auf dem Vienner Konzil die religiöse Bewegung sich auszubreiten gleich einer Flut. Thüringen, die Bistümer Magdeburg und Brandenburg sind längst nicht mehr unberührt. In Erfurt wird 1336 ein Begarde verbrannt, in Angermünde müssen vierzehn Männer und Frauen als Ketzer den Feuertod sterben.

Vor allem anderen aber gilt Köln am Rhein geradezu als ein Zentrum der religiösen Bewegung, der Vollkommenen und Apostel, besonders der Frauen und Schwestern vom freien Geiste und der Beginen, die hier »mindestens 169« Beginenhäuser bewohnen. »Fast die ganze Bürgerschaft«, entsetzt sich ein Chronist, »war von der ketzerischen Bosheit angesteckt«, die nach seiner Meinung von Mainz ins ganze Rheinland ausströmt. In Köln läßt 1322 der in seinem Eifer unermüdliche Erzbischof Heinrich von Virneburg Walter den Holländer öffentlich verbrennen, der durch Predigt und Schriften in deutscher Sprache die Lehre der Vollkommenheit und Gemeinschaft mit Gott unters Volk bringt; 1324 verzeichnet der Chronist die Bestrafung eines häretischen Priesters mit dem Tod am Brandpfahl.

Noch zwei Jahre, und Seine Hochwürden werden mit Einverständnis des Papstes Johann XXII. die Inquisition höchstpersönlich gegen den Leiter des Generalstudiums in Köln in Bewegung setzen. . .

Der Flammenschein der Scheiterhaufen säumt den Lebensweg dieses Mannes, der um 1260 als Sohn des ritterlichen Geschlechts von Hochheim bei Gotha geboren wird, der als Angehöriger des Dominikanerordens eine glänzende Laufbahn innerhalb seiner Ordenshierarchie als einer ihrer angesehensten Professoren und Ordensmänner durchmißt, als »Meister Eckhart« der sprachgewaltigste Prediger und Verkünder der ihm gewordenen Gotteserfahrung im Abendland wird und der, jäh in die Maschinerie der Inquisition gestoßen, zu unbekanntem Zeitpunkt an unbekanntem Ort unter unbekannten Umständen stirbt und an unbekannter Stätte blieb. Wo, wann, wie? Kein Dokument verrät es. Kein Stein sagt es. Und seltsam: Niemand findet das seltsam!

Und doch können wir seine Spur recht gut verfolgen, bis sie sich plötzlich in dichtem Nebel verliert: Um 1277 studiert der junge Dominikanermönch Eckhart in Paris, sitzt Ende der siebziger Jahre im Studium generale in Köln zu Füßen Alberts des Großen, geht 1293 als Sentenzenlektor an das Studium St. Jacques der Pariser Universität, wird 1294 zum Prior des Erfurter Konvents und Provinzialvikar für Thüringen und Stellvertreter Dietrichs von

Freiberg gewählt, des Mannes, der den jungen Eckhart tief beeindruckt und dem er für seine geistige Entwicklung wesentliche Anregungen verdankt. 1302 erwirkt er in Paris, wo genau vor fünfzig Jahren Robert de Sorbon die berühmte Theologenschule gegründet hat, den Grad des *magister in theologia* und einen Lehrstuhl am Studium generale des heiligen Jakob dortselbst. Von 1303 bis 1311 steigt er, nach Erfurt zurückgekehrt, zum ersten Provinzial der neuen Ordensprovinz Saxonia auf, die sich von den Niederlanden bis Livland und von Nord- und Ostsee bis Thüringen und Hessen erstreckt, und wird 1307 überdies mit der Reformierung der böhmischen Provinz beauftragt. 1311 wird er, der soeben zum Provinzialprior der hervorragendsten Provinz, Teutonia, gewählt ist, statt dessen von seinem Oberen als der mächtigste Denker aus seinen Reihen erneut auf den Pariser Lehrstuhl in der Rue de St. Jacques entsandt als ein Gegengewicht gegen die starke franziskanische Konkurrenz, 1313 nach Straßburg versetzt mit dem Auftrag der Schwesternseelsorge in der Provinz Teutonia und zum Vikar des Ordensgenerals ernannt und schließlich um 1322 mit der Leitung des Generalstudiums in Köln und dem einstigen Lehrstuhl Alberts des Großen betraut.

Ein bewegtes, ein angespanntes Leben mitten im betriebsamen Werktag, in den jene Jahre einen Blick zu werfen erlauben, in denen er die den ganzen Norden des Reiches umspannende Riesenprovinz Saxonia leitet, seine Fürsorge und Seelsorge sechzig Männer- und Frauenklöstern angedeihen läßt, neue Konvente gründet und sich um ihre Finanzierung, Bau und Inbetriebnahme kümmert – Jahre, bis zum Rand angefüllt mit Arbeit, mühseligem Kleinkram und mit Strapazen, von denen wir heutigen Autofahrer und Fluggäste uns überhaupt keine Vorstellung machen. So, wenn er außer dem Besuch der ihm unterstellten Konvente Jahr für Jahr mehrmals quer durch Europa von Ordenskapitel zu Ordenskapitel wandert: von Toulouse nach Halberstadt und Rostock, von Halle nach Straßburg und wieder nach München und Prag oder etwa im Jahr 1311 von Erfurt nach Piacenza, von dort nach Hamburg und bis nach Paris! Zum viertenmal nach Paris, wo, nur eine Häuserzeile von der Rue de St. Jacques entfernt, vor kurzem eine Frau in Flammen aufging, die von der sich vernichtenden, auf Gott gerichteten Seele gelehrt hatte.

Erst in Straßburg ist Eckhart mehr Muße gewährt und durch Predigt und Schrift unmittelbar auf die Seelen der Menschen zu wirken, die er zu schwärmerischer Verehrung hinreißt –, in jenem Straßburg, in dem eben jetzt das Streben der »innerlich Freien« nach einem gottinnigen Leben in sittlicher Vollkommenheit die Ketzergerichte und Henker in Tätigkeit versetzt. Gibt es hier eine Beziehung? Ist die Gleichzeitigkeit zufällig?

Was aber, wenn die angeklagten Schwestern und Brüder vom freien Geiste sich auf den Prediger Eckhart berufen? Bei ihm Trost suchen und Rechtfertigung ihres Glaubens? Bereits während Eckhart noch als Provinzialprior der Ordensprovinz Saxonia vorstand, hat just die Priore in Sachsen der Ta-

del des Generalkapitels getroffen, weil sie Verwirrung und Unruhe ins Volk trügen. Das mochte noch fernes Wetterleuchten gewesen sein, das kaum die Gestalt des angesehenen Magisters und leitenden Ordensmannes beleuchtet hat. Aber auch in Köln beginnen von neuem die Schreie der Brennenden und Ertrinkenden zu gellen, kaum daß er hier seinen Sitz und Lehrstuhl eingenommen hat! In Venedig beim Generalkapitel der Dominikaner im Jahre 1325 häufen sich derweil die Klagen über deutsche Ordensbrüder, die das einfache und ungebildete Volk mit ihren Predigten in der Landessprache zu Irrlehren verführen. Im Sommer desselben Jahres, zwei Monate darauf, sieht sich Papst Johann XXII. veranlaßt, den Dominikanerlektor am Kölner Generalstudium, Nikolaus von Straßburg, Ordensbruder und engsten Kollegen seines Magisters Eckhart, mit der Untersuchung der unhaltbar zerrütteten Disziplin seines Ordens zu beauftragen. Kein Zweifel, daß der Ring sich immer enger um ihn schließt! Daß der Verdacht auf ihn zielt!

Und in der Tat geht Nikolaus noch im Herbst daran, den Inquisitionsprozeß gegen seinen Ordensbruder Johann Eckhart zu eröffnen, der sich wegen seiner deutschen Schriften und Predigten verantworten muß. Aber schon Anfang 1326 endet das Verfahren mit seiner Entlastung – eine Milde, die dem päpstlich bestellten Visitator, der der mystischen Richtung nicht fernsteht, jetzt selbst einen Prozeß seitens des Kölner Erzbischofs Heinrich von Virneburg wegen Begünstigung einer Ketzerei an den Hals bringt und den altbewährten Verfolger der »Schwestern und Brüder vom freien Geiste« erst recht zum höchsteigenen Eingreifen bestimmt. Denn diesem allertreuesten Wächter der Rechtgläubigkeit ist der vielverehrte und angebetete Meister Eckhart, der nach dem Zeugnis führender Franziskaner, des Ordensgenerals Michael Cesena und Wilhelms von Occam, über einen mächtigen Anhang im Volk und verführerischen Einfluß verfügt, längst ein Dorn im Auge.

Der Erzbischof selbst leitet als Inquisitor das neue Verfahren. Zwei Franziskaner, Magister Reyner Frise und Petrus de Estate vom Kölner Minoritenkonvent, stellen sich ihm bereitwillig für die Untersuchung gegen einen Angehörigen des Dominikanerordens zur Verfügung. Im Auftrag des Inquisitors fertigen sie als seine Kommissare Listen der häresieverdächtigen Stellen aus dessen lateinischen und bevorzugt aus den deutschen Werken an, zumeist Gedächtnisnachschriften seiner Predigten durch seine Hörer. Zwei übelbeleumdete Dominikaner, die Eckhart schon in ihrem Orden denunziert hatten, melden sich als Hauptzeugen und Spitzel gegen den eigenen Ordensbruder.

Der Inquisit aber bestreitet vor der am 26. September 1326 tagenden Inquisition dem Erzbischof von Köln die Zuständigkeit »in Anbetracht der Freiheit und der Privilegien unseres Ordens«, über ihn als ein Mitglied des Domikanerordens zu richten, der sich vor keinem Forum als dem der Pariser Universität und des Papstes zu verantworten habe. Dennoch erklärt Eck-

hart sich bereit, Rede und Antwort zu stehen, um nicht den Anschein feigen Ausweichens vor der Auseinandersetzung zu erwecken. »Wenn ich« – fährt er fort – »geringeren Ruf beim Volke genösse und minderen Eifer für die Gerechtigkeit hätte, fürwahr, ich bin überzeugt, daß von meinen Neidern Derartiges nicht gegen mich wäre versucht worden«. Doch werde er dies geduldig tragen, denn selig sind die, die um der Gerechtigkeit willen leiden, und so könne er mit Recht mit dem Psalmisten sagen: »Ich bin auf Züchtigung gefaßt.« Er wundere sich nur, setzt er mit feiner Ironie hinzu, daß man ihm auf seine Bücher hin nicht viel mehr vorgehalten habe, da er doch hundert und mehr Dinge geschrieben, die dieser Leute Beschränktheit weder begreife noch verstehe; jedoch irrten sie, wenn sie alles, was sie nicht verstünden, für verkehrt hielten und das Verkehrte für Ketzerei – Ketzerei jedoch entspringe nie aus irrendem Verstande (und auch er könne irren), sondern aus dem Willen und hartnäckigem Beharren in einem erkannten Irrtum. Wohl habe er kühn und außergewöhnlich über Außerordentliches geschrieben, doch vom Erhabenen könne man nur mit hohen und erhabenen Worten künden.

Als er den Eindruck gewinnt, daß man den Prozeß nur zu seinem und seines Ordens Schaden verschleppt, richtet er über das Erzbischöfliche Inquisitionsgericht am 24. Januar 1327 ein Protestschreiben gegen das Verfahren an Papst Johann XXII. in Avignon. Am 13. Februar läßt er in der Dominikanerkirche in Köln nach dem Gottesdienst durch seinen Ordensbruder Konrad von Halberstadt eine feierliche Erklärung in lateinischer Sprache von der Kanzel herab verlesen; er selbst wiederholt für seine Hörer Satz für Satz auf deutsch: »Ich, Meister Eckhart, Doktor der Heiligen Theologie, erkläre, indem ich Gott zum Zeugen anrufe, daß ich jeglichen Irrtum und Glauben und jegliche Ausschreitung im Wandel immerdar, soviel es mir nur möglich gewesen ist, verabscheut habe, da solcherlei Verirrungen meinem Stande als Doktor und Ordensmitglied widerstritten haben und widerstreiten. Wenn sich dabei etwas Irrtümliches in dieser Hinsicht finden sollte, das ich geschrieben, geredet oder gepredigt hätte, öffentlich oder nichtöffentlich, wo und wann nur immer, direkt oder indirekt, aus schlechter Einsicht oder verwerflichem Sinn, das widerrufe ich hier ausdrücklich und öffentlich vor allen und jeglichen, die hier gegenwärtig versammelt sind.« Als am 22. Februar 1327 der Erzbischof die Weiterleitung seiner Appellation an den Papst brüsk verweigert, reist Eckhart selbst nach Avignon und zwingt damit seinen Gegner, den Ketzerprozeß an die oberste Instanz zu übergeben; und so machen sich auch die Vertreter des Erzbischofs und seine beiden Spitzel auf den Weg rheinaufwärts ins Rhonetal. Das »Gutachten« einer Theologenkommission, die Eckharts Antworten bei einer Inquisition vor den Auditoren in Avignon prüft und als häretisch und im Widerspruch zur Glaubenslehre ablehnt, ist der letzte Schatten, den der Lebende auf die Leinwand der Ge-

schichte wirft, bevor er unseren Blicken entschwindet. Und erst das beruhigende Antwortschreiben des Papstes vom 30. April 1328 an den beunruhigten Erzbischof von Virneburg, der von wo auch immer von Eckharts Tod erfahren und seiner Befürchtung Ausdruck gegeben hatte, das Verfahren gegen seinen Inquisiten könne in Avignon womöglich niedergeschlagen werden, macht wahrscheinlich, daß Meister Eckhart einige Zeit vor diesem 30. April gestorben ist. Wo gestorben ist?

In Köln, wie manche annehmen? War der Meister nicht eine bekannte, dazu hochgestellte Persönlichkeit? Konnte sein Tod unbeachtet, sein Grab unbekannt bleiben in einer Stadt, in der neben seinen Feinden auch seine Freunde, seine Schüler und begeisterte Hörer seiner Predigten und Verehrer und Verehrerinnen lebten und der Skandal um den Inquisitionsprozeß genug Staub und Neugier aufgewirbelt hatte? Sind nicht von viel Unbedeutenderen aus eben dieser Zeit genaue Sterbedaten mit Angaben von Tag, Monat und Jahr überliefert? Oder starb Eckhart nicht in Köln, sondern in Avignon? Denn hatte er sich für die Dauer des Gerichtsverfahrens nicht zur Verfügung der Inquisition zu halten? Durfte er die Stadt überhaupt verlassen, ja war er in der Lage dazu? Hatte er überhaupt Bewegungsfreiheit? War nicht der große englische Franziskanergelehrte Wilhelm von Occam schon vor Eckharts Ankunft 1323 zusammen mit dem Ordensgeneral Michael Cesena und Ordensprokurator Bonagratia von Bergamo ebenfalls in Avignon als Ketzer angeklagt und dortselbst in Haft gehalten? Am 20. Mai 1328, als Eckhart schon tot war, »flohen« sie von dort zu Kaiser Ludwig dem Baiern nach Pisa. Siger von Brabant, der ebenso wie Eckhart gegen seinen Inquisitor an den Papst appelliert hatte, war als Ketzer im päpstlichen Kerker verschwunden und dort erwürgt worden. Sollte ausgerechnet Eckhart sich in Avignon als freier Mann aufgehalten haben? Ist auch er in Haft gehalten worden? Ist Meister Eckhart als Gefangener gestorben? Erklärt dies, weshalb alle Umstände seines Todes nicht aktenkundig wurden, der Verbleib seines Leichnams gänzlich unbekannt blieb? Während wir über die Gräber seiner Schüler Tauler und Seuse noch heute unterrichtet sind.

Doch – wie Papst Johann seinen besorgten ehrwürdigen Bruder in Köln zu dessen Trost wissen läßt[4] – der Prozeß, der ja eine »inquisitio haereticae pravitatis« ist, gehe weiter und werde zu seinem erforderlichen Abschluß geführt werden: am 27. März 1329 spricht die päpstliche Bulle dem toten Eckhart das Verdammungsurteil als Ketzer:

»Auf dem Acker des Herrn, dessen Hüter und Arbeiter Wir nach himmlischer Verfügung, wenn auch unverdientermaßen, sind, müssen Wir die geistliche Pflege so wachsam und besonnen ausüben, daß, wenn irgendwann ein Feind auf ihm über den Samen der Wahrheit Unkräuter sät, sie im Entstehen erstickt werden, bevor sie zu Schößlingen verderblichen Keimens aufwachsen, damit, nachdem der Same der Laster abgetötet und die Dornen der Irr-

tümer herausgerissen sind, die Saat der katholischen Wahrheit fröhlich aufgehe. Fürwahr, mit Schmerz tun Wir kund, daß in dieser Zeit einer aus deutschen Landen, Eckhart mit Namen, und, wie es heißt, Doktor und Professor der Heiligen Schrift, aus dem Orden der Predigerbrüder, mehr wissen wollte, als nötig war, und nicht entsprechend der Besonnenheit und nach der Richtschnur des Glaubens, weil er sein Ohr von der Wahrheit abkehrte und Fabeleien sich zuwandte. Verführt nämlich durch jenen Vater der Lüge... hat dieser irregeleitete Mensch im Widerspruch mit der sonnenklaren Wahrheit des Glaubens auf dem Acker der Kirche Dornen und Disteln angesät und mit emsigem Fleiße Gift und Unkraut in die Halme schießen lassen; er hat zahlreiche Lehrsätze vorgetragen, die den wahren Glauben in vieler Herzen vernebeln, die er hauptsächlich vor dem einfachen Volke in seinen Predigten lehrte und die er auch in Schriften niedergelegt hat.« Es folgen 28 Artikel aus Eckharts Schriften im Wortlaut. »Damit nun derartige Artikel oder ihr Inhalt die Herzen der Einfältigen, denen sie gepredigt worden sind, nicht weiter anstecken und bei ihnen oder anderen nicht irgendwie in Schwank kommen können, verdammen und verwerfen Wir ausdrücklich... die ersten fünfzehn angeführten Artikel sowie die beiden letzten als häretisch, die anderen elf angeführten als übelklingend, verwegen und der Häresie verdächtig und ebenso alle Bücher und kleineren Schriften dieses Eckhart, welche die angeführten Artikel oder einen von ihnen enthalten. Wenn aber jemand es wagen sollte, diese Artikel hartnäckig zu verteidigen oder ihnen beizupflichten, so wollen und verordnen Wir, daß gegen diejenigen... als gegen Häretiker und als gegen der Häresie Verdächtige vorgegangen wird.«[5]

Dieses ketzerische »Gift und Unkraut« ist hier keineswegs nur von einem isolierten einzelnen, im luftleeren geistigen Raum allein dastehenden Denker, wie Pelagius oder Eriugena es waren, angesät worden. Noch ist Eckhart ja etwa Ursprung und Beginn eines Neuen, Noch-nicht-Dagewesenen. Er ist ohne die religiösen Bewegungen des beginnenden 11. bis 14. Jahrhunderts nicht zu denken.

Dennoch zeigt sich dies: Ohne daß sich direkte Beeinflussung, geistige Abhängigkeit oder weitergeerbte feste Lehrtradition nachweisen lassen oder angenommen werden müßten, ist durch die Jahrhunderte in all diesen Ketzern gemeinsamer Geist vom gleichen Geist spontan lebendig aus jeweils ursprünglichem Erleben und Denken, das unwillkürlich immer wieder durchbricht, ganz einfach als ein So-und-nicht-anders-Können, weil dies eben der eigene Weg und Gang zum Göttlichen ist; teils auch im Widerspruch gegen den Anspruch alleiniger »sonnenklarer Wahrheit des Glaubens« bewußtgemacht und bestärkt. Es ist Geist vom gleichen Geist sowohl in den Amalrikanern der Diözese Paris wie in Magister Godinus in Amiens und Meister

Ortlib von Straßburg, in den deutschen Ketzern im Ries bei Augsburg und den Nördlingern, ja schon in den zwölf französischen adligen Domherren von Orléans, die 1122 verbrannt wurden, weil sie die Anfangs- und Endlosigkeit des Kosmos lehrten, das Mittler- und Erlösertum Jesu ablehnten und ihren eigenen Weg der Heiligung und des Heils gehen wollten, ebenso wie in dem Turiner Ketzerkreis, der sich um die Gräfin von Monteforte gebildet hatte und seinen Glauben an die immanente Gottheit und die Gottessohnschaft der menschlichen Seele mit dem Tod auf dem Scheiterhaufen bezahlte. Es ist der gleiche Geist, der in den großen Beginen Mechthild von Magdeburg und Margarete Porete lebte wie in den »Brüdern und Schwestern vom freien Geist«. Und dies, ohne daß ihre jeweiligen Glaubensüberzeugungen zu religiösen Systemen geronnen oder ausgebaut worden wären und obwohl sie hier und dort verschiedene Tönungen, verschiedene Betonung, verschiedene Prägungen angenommen oder sich mit anderen Gedanken verbunden hatten (wie bei den Amalrikanern und der Geist-Bewegung mit denen des Joachim von Fiore): hier tiefsinniger, geistiger, dort simpler, vergröbert, banalisiert, hier ganz unproblematisch in fester, naiver Überzeugung kirchlicher Rechtgläubigkeit, dort in offener Widersetzlichkeit gegen Dogma und Gebot der Kirche oder in dem ganz unschuldigen, stillen Fürsichsein und nur dem eigenen Wollen und Wesen Leben-Wollen.

Mitten in dieser wahrhaft europäischen, seit einem Jahrhundert wogenden Bewegung steht Meister Eckhart, die Gipfel hoch überragend, als ihr mächtigster Exponent und bedeutendster Verkünder einer Gotteserfahrung, die Tausenden zuteil geworden, aber in ihm das reifste und in seiner Tiefe ganz einmalige und niemals wiederholte Ereignis geworden war.

Wir könnten jetzt das Wort sagen, das längst fällig scheint: als bedeutendster Vertreter der mittelalterlichen »Mystik«, wie man ja die ganze Bewegung zu bezeichnen pflegt. Aber ist Eckhart ein Mystiker?

Nicht, wenn man unter Mystik – mit Paulus (2. Kor. 12, 1–7) – die gnadenhafte Entrückung »bis in den dritten Himmel« zur Anschauung Gottes oder – im Sinne des Thomas von Aquin – das göttliche Gnadengeschenk versteht, das dem Prädestinierten, Auserwählten einen »übernatürlichen Zuwachs an Kraft zum unmittelbaren Erkennen und Anschauen der Wesenheit Gottes« bereits in diesem Leben gewährt, geschweige denn – mit Augustin – jenes besondere, nicht durch die Sakramente vermittelte gnadenhafte Sich-Mitteilen eines transzendenten Gottes an ein wesenhaft andersseiendes und beliebig erwähltes Geschöpf, dem aus eigener intellektueller oder moralischer Initiative die Erfahrung der Gegenwart Gottes gänzlich entzogen ist, das sich vielmehr als leeres Gefäß dem sich von fernher eingießenden Ganz-Anderen, der eigenen Natur Fremden bereithält.

Nicht, wenn man unter Mystik die Berührung und Einigung mit Gott im griechischen Sinne des Außersichseins in Ekstase und Orgiasmus oder im

christlichen Neuplatonismus als ein Eindringen in Gottes unbewegte Ruhe und fertige Seligkeit, als augustinisches Ausruhen in »Gottes Sattheit« versteht, als ein Aufgehen in Gott gleich dem Wassertropfen im Meer, gleich dem Falter, der seinen Tod in der Flamme sucht, oder der Kerze, die sich im Brennen verzehrt.

Nicht, wenn man an die mönchisch-asketische Heilands- und Mittlermystik denkt im Sinne Bernhards von Clairvaux und des Pietismus oder an die bräutliche Mystik christlicher Nonnen wie an jegliche Steigerungsmystik sinnlich-rauschhafter und visionär-ekstatischer Art, nicht, wenn man eine weltflüchtige Jenseitsmystik meint, ein Kosten und Genießen der Seligkeit Gottes, eine schmelzende Verzückung in liebender Hingabe, eine asketische Leidensmystik oder ein passives Versinken durch Schau und Erleuchtung, geschweige denn eine rationale, intellektualistische Gedankenmystik! In jedem hier genannten Sinne ist Eckhart kein Mystiker! In welchem Sinne aber dann? Was unterscheidet ihn von allen anderen Arten von Mystik? Dies wird die Beantwortung der folgenden Frage mit erhellen: Worin unterscheidet er sich von der offiziellen Kirchenlehre? Wodurch wurde er zum Ketzer an ihr?

Vergessen wir nicht: Seine Verurteilung durch den Papst und die Verdammung seiner Schriften, auf daß sie »nicht weiter anstecken« oder »irgendwie in Schwank kommen können«, haben das »Unkraut« gründlich »im Entstehen erstickt« – denn »der römische Bischof pflegt mit der Verurteilung eines häretischen Werkes seine Vernichtung, nicht nur Bedeckung mit *perpetuum silentium* zu meinen«. Und vollends das Ketzeredikt vom 11. Juni 1369, das alle Schriften in der Volkssprache zum Brennen auf dem Scheiterhaufen verurteilte, hat Namen und Werk dieses Mannes auf die Dauer von fünf Jahrhunderten aus dem europäischen Bewußtsein restlos »herausgerissen«, bis sie von Franz von Baader, einem Freund Schellings, Anfang des 19. Jahrhunderts neu entdeckt wurden. Seine plötzliche Auferstehung mitten im deutschen Idealismus, der ihn als den ersten der »Erzväter der deutschen Spekulation und Philosophie« emphatisch feierte, rief ein eilfertiges und eifersüchtiges Bemühen auf den Plan, der Inanspruchnahme für eine »deutsche Frömmigkeit« um jeden Preis den Boden zu entziehen, dem Jubel beziehungsweise der Anklage als angeblichen »Pantheisten« das Wasser abzugraben und ihn von seiten der verschiedensten Lager für die jeweilige eigene Richtung zu reklamieren: Die lutherische Theologie beanspruchte ihn als Vorläufer der Reformation, die östliche Mystik als Beweis für die Einheit des spekulativen Geistes überall auf der Welt mit nur zufälliger christlicher Kostümierung, die katholische Theologie seit dem Dominikaner Denifle, der ihn zu einem zwar mangelhaften Scholastiker, wenn auch einwandfreien katholischen Christen erklärte, der sich auf Grund seines subtilen Geistes zu Auswüchsen seiner Lehre verleiten ließ; und erst recht, nachdem die Reklamierung für »germanische Frömmigkeit« politisch unterstützt, dann poli-

tisch gestürzt war, war man eifrig bestrebt, seine Rechtgläubigkeit zu erweisen, sein Ketzertum zu verharmlosen und auf Mißverständnisse, fehlerhafte Predigtnachschriften oder »Eifersucht und kleinlichen Neid« des Franziskanerordens zurückzuführen oder als belangloses Beiwerk seines durchaus rechten Glaubens hinzustellen, wenn nicht als ungewollte Entgleisungen seines zu übertriebenen Paradoxien neigenden Temperaments.

Kein Zweifel jedenfalls ist dies: Er selbst, wie die meisten Ketzer, hat sich als echten Christen aufgefaßt und nie beabsichtigt, die christliche Lehre anzugreifen oder zu bekämpfen. Dennoch sprengt er in der Kühnheit seines Geistes ständig den christlichen Raum und erwartet als selbstverständlich, daß man ihm folgt, gießt ständig neuen Inhalt in die Worte der Heiligen Schrift, des Paternosters. Er deutet die Lehren eines Augustin und Thomas unbefangen in ganz anderem Sinne um. Er schreitet über die Meister der Tradition und seiner Zeit souverän hinweg, indem er zu erklären pflegt: »Die Meister sagen alle übereinstimmend. . . Und dem widerspreche ich und sage so . . . Seht, dies ist wider alle die Meister, die jetzt leben!« Oder: »Ein großer Meister sagt: . . . ich aber sage . . .«, »Nun sagen wir anders« oder »Da sprach ich nein!« Auch wenn er von scholastischen Geleisen herkommt, so verläßt und überfliegt er sie allzu bald und läßt den scholastischen Rationalismus auch des Thomas weit hinter sich. Vernunft, »vernünfticheit«, ist das Schöpferische *in* den Dingen, Gott die Wirkkraft *in* der Gesamtwirklichkeit!

In der gänzlichen Überwältigung und Herausgehobenheit durch sein ungeheuerliches Gotteserlebnis setzt er kirchliche Gebote und Sakramente und selbst unverrückbare Grundlagen des Christentums, seine Heilsordnung, seine Christologie, seine Trinitätslehre, ganz einfach außer Kraft, ja das Mittlertum Christi und der Kirche überhaupt. Dabei ist er sich in der Einsamkeit seines inneren, für andere unzugänglichen Besitzes bewußt, daß er Neues und ganz Außergewöhnliches, bisher Nichtvernommenes verkündet, das »etliche Pfaffen nicht verstehen«, daß er viele befremden wird und wenige ihm folgen können. Diese frag- und zweifellose innere Sicherheit gründet in der Gewißheit, die Wahrheit von Gott empfangen zu haben und Gottes Wahrheit zu vertreten. »Könntet ihr mit meinem Herzen erkennen«, sagt er einmal, selber betroffen von dem Unerhörten, das er seinen Hörern zumutet, »so verstündet ihr wohl, was ich sage, und die Wahrheit sagt es selbst.[6]

Angesichts aller Vorwürfe und Anklagen ist er entschlossen, bis zum bitteren Ende sich von der Wahrheit nichts abhandeln zu lassen. »Mir genügt's, daß in mir und in Gott wahr sei, was ich spreche und schreibe.« Ja, die Wahrheit ist ihm durch niemand und nichts antastbar – und »könnte es geschehen, daß Gott sich von der Wahrheit abkehrte, ich wollte mich an die Wahrheit heften und wollte Gott lassen«. So ist er auch überzeugt, daß die gegen ihn erhobene Ketzeranklage – wie er vor dem Inquisitionsgericht erklärt – auf dem Nichtverstehen-Können seitens seiner Gegner beruht, »die alles, was

sie nicht verstehen, für verkehrt halten und wiederum das Verkehrte für Ketzerei«.

Und so tröstet er einmal seine Hörer, von seinem eigenen geistigen Höhenflug mitgerissen und wie plötzlich sich ihrer wieder erinnernd:

> *Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, so lange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn es ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar.*[7]

Worin aber erblickt die Kirche selber sein Anderssein, »die Dornen seiner Irrtümer«, sein Ketzertum? Was ist das für eine Rede, die sie nicht verstehen kann, weil sie dieser Wahrheit und diese Wahrheit *ihr* »nicht gleicht«? Was ist das für eine Wahrheit, die Eckhart von Gott selbst empfangen hat? Denn sicher ist dies: Hier spricht ein Mensch, der von einer Gotterfahrung überwältigt worden ist, unmittelbar aus dem eigenen Betroffensein, und er spricht nur von ihr: von der Geburt Gottes in der Seele und dem Durchbrechen in den Seelengrund, muß von ihr sprechen, und »wenn hier niemand gewesen wäre, ich müßte sie dem Opferstock gepredigt haben«.

Die Kirche selbst hat die Frage nach dem Anderssein klar beantwortet und mit der päpstlichen Bulle den Strich zwischen ihrer »sonnenhellen Wahrheit des Glaubens« und seiner »Wahrheit«, die sie nicht versteht, weil sie ihr nicht gleicht, scharf gezogen. Von den 28 in Avignon »durch viele Doktoren der Heiligen Theologie und auch von Uns selbst sorgfältig geprüften« und verurteilten Artikeln (aus ursprünglich über hundert von der Kölner Inquisition ihm angekreideten) befaßt sich tatsächlich der größte Komplex mit diesem ihn ganz erfüllenden Grunderlebnis seines Lebens, der Gottesgeburt, der zentralen Sonne, um die sich all sein Denken und Sagen dreht. Die diesen vorausgehenden der verurteilten Artikel aber sprechen von dem Weg, der den Menschen dorthin und zum Einssein mit Gott führt, von dem Weg der Abgeschiedenheit, in der die Seele zu ihrer Gottesgeburt bereitet wird.

Um zum Einssein mit Gott zu gelangen, bedarf es nicht einer von außen kommenden Gnade, die nur einzelnen Auserwählten als göttliches Geschenk gewährt würde. Zum Einssein mit Gott ist nach Eckharts Meinung grundsätzlich jeder Mensch fähig, auch der ungelehrte, auch der einfältig ungebildete, jeder, der »der Wahrheit gleicht«. Nicht aber jene, sie mögen noch so gelehrt oder fromm sein, die zu der Vereinigung mit ihm gar nicht in der Lage sind, weil ihr Ich »auf sich selbst gekrümmt ist«, weil sie sich nicht frei machen können – nicht nur von allen Dingen und allen Kreaturen, sondern zuvörderst von ihrem Ich mit seinem Wollen und Wünschen. Nein, nicht die Welt – »du bist es selbst in den Dingen, was dich hindert . . . fang bei dir

selbst an«, ruft er dem Menschen zu, »laß dich!«[8] Nein, nicht der Teufel oder eine Erbsünde trennen dich von Gott, sondern deine Ichsucht und Eigenliebe, die du jedoch nur zu lassen brauchst, um »Gelassenheit« und Abgeschiedenheit zu erwerben: Das allein macht den Weg zu Gott frei – nein, *für* Gott, auf daß er in dich einströme!

Darum sollen die Menschen – und dies ist in seiner atemberaubenden Kühnheit sein mutiger Aufruf an sie, der im Artikel 8 der päpstlichen Bulle verurteilt wurde –

> *nach nichts trachten, weder nach Ehren noch nach Nutzen, weder nach innerer Andacht noch nach Heiligkeit, weder nach Lohn noch nach dem Himmelreich, sondern auf dies alles verzichtet haben, auch auf das, was das Ihrige ist.*[9]

Hier ist die radikale Absage an den alles beherrschenden, das gesamte Leben, Trachten und Sollen des Christen bestimmenden Egoismus und Egozentrismus der Seligkeitsreligion, der Heilserwartung und Sicherheitssehnsucht, in welcher der mit Höllenstrafen und Weltgericht geängstigte Jenseitsgläubige sein armes, verlorenes, gescholtenes Ich gesichert, gerettet, erlöst und auf ewig beseligt glaubt. Hier ist der Protest gegen das händlerische Lohn- und Zweckdenken in der Verdienstlichkeit durch gute Werke und Tugendübungen, die doch nur der Eigenliebe und der Sache des Ichs dienen, ein Protest, der wie die höchste Eiche den Blitz die Verdammung der Artikel 16 bis 19 durch den Papst auf sich ziehen mußte. Doch auch Beten, Beichten, Büßen und Fasten, Kasteien, Askese und Weltentsagung und – Gipfel der Häresie! – die sieben Sakramente sind für diesen Ordensmann und geistlichen Leiter der Mönche und Nonnen nur Hindernisse für die Empfänglichkeit der Seele für Gott! Die suchen ihn völlig verkehrt, die ihn an besonderen Stätten oder durch besondere Lebensart suchen, in der Klosterzelle oder Einsiedelei, als Pilger oder Büßer, in äußerer Armut oder Erniedrigung – »wie eindrucksvoll oder was es auch sei, das ist dennoch alles nichts«. Und die täuschen sich, die glauben, Gott durch Visionen und Meditieren, Andacht und süße Empfindung näher zu kommen als am Herdfeuer oder im Stall.

> *Dies kann der Mensch nicht durch Fliehen lernen, indem er von den Dingen flüchtet und sich von der Außenwelt weg in die Einsamkeit kehrt; er muß vielmehr eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei. Er muß lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott* darin *zu ergreifen und es fertigbringen, ihn kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich herauszubilden.*[10]

Kraftvoll! Nicht in schmachtender, zerfließender Hingabe! Dieser Mann namens Eckhart aus ritterlichem Geschlecht ist eine Kämpfernatur, die dem Leben nicht ausweicht, sondern sich ihm zu stellen gewohnt ist und harte Forderungen an sich selbst stellt.

Wer meine Predigten verstehen will, der muß fünf Eigenschaften haben: Er soll siegen im Sinnenstreit und nach dem obersten Gute ringen, und soll dem genügen, wozu ihn Gott ermahnt, und soll ein Anfänger werden im geistlichen Leben, und soll sich selbst vernichten und seiner selbst so mächtig sein, daß er keinem Zorn sich hingebe.

Um völlige Abgeschiedenheit und Gelassenheit zu erlangen, dazu gehört Kraft, ja Charakterstärke, dazu gehören Selbstzucht und unermüdlicher Fleiß! Dazu bedarf es einer ausdauernden Übung – »vergleichsweise so wie einer, der schreiben lernen will. Soll er die Kunst beherrschen, so muß er sich viel und oft in dieser Tätigkeit üben, wie sauer und schwer es ihm auch werde und wie unmöglich es ihn dünke. Will er's nur fleißig üben und oft, so lernt er's doch und eignet sich die Kunst an. Und dazu muß er nun zuerst seine Gedanken auf jeden einzelnen Buchstaben richten und sich den oft und fest einprägen. Späterhin, wenn er dann die Kunst beherrscht, so bedarf er der Bildvorstellung und der Überlegung gar nicht mehr, und dann schreibt er unbefangen und frei.« So soll er sich üben in völliger Selbstbeherrschung, bis er sich vollkommen in der Gewalt und Zucht hat und eine letzte innere Unabhängigkeit und Freiheit gewinnt, so daß er durch nichts mehr bedrängt, beschwert, beunruhigt werden kann, »daß uns berühret weder Liebe noch Leid«.[11]

So innerlich von allem leer und frei soll er werden, frei für Gottes Einströmen aus der Tiefe des göttlichen Seelengrundes, der nur darauf wartet, daß er in die Seele einbrechen darf und sie ganz durchdringt, sobald sie frei und ledig geworden.

Und ist ein sicher warheit und ein notwarheit, daz got also not ist, daz er uns suochet – reht als ob elliu sin gotheit dar an hange, als si ouch tuot.[12]

Gott sucht ewig uns! Und alles Schmachten nach Gott bringt ihn nicht her, denn alles Schmachten und Verlangen sieht nur auf die eigene Sache. Solange Gott uns noch gegenübersteht, solange er noch Objekt ist unseres Denkens – doch

der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott. . . man soll einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur. Der *Gott vergeht nicht –*[13]

solange Gott noch Objekt ist unseres Begehrens, so lange sind wir zwei und von ihm getrennt! Erst wenn er aufhört, für uns Objekt zu sein, erst wenn er Gottsubjekt wird und die Seele selbst ganz leer, ganz frei ist, ganz abgeschieden – »grundtot« –, dann gibt Gott sein eigenes Leben ihr zu eigen. Dann beginnt er, in der Seele zu »blühen« und vor Lebens- und Schöpferlust zu »grünen« und »fruchtbar« zu werden. Dann gebiert er sich selbst in der Seele und erweckt die Abgeschiedene zum Leben, zum göttlichen Leben, so daß Gott und Seele *ein* Leben leben, *ein* Wirken wirken,

sô ist si ein mitewürkerin. . . sô würket si mit dem vater alliu sîniu werc[14]

und schafft mit Gott die Welt. Und hier – wir werden es noch öfter sehen – ist Meister Eckhart dem Schotten Eriugena ganz nahe.

Indem Gott sich in die Seele gibt, die Seele ihn empfängt, das heißt: Indem die Seele Leben und Sein Gottes, Natur und Wesen Gottes durch Gott erhält, wird die Seele geboren als »Gottes Sohn« – das aber heißt: als Gott selbst. Als

dasselbe in derselben Natur. Noch sage ich überdies: Er hat ihn geboren aus meiner Seele. Nicht allein ist sie bei ihm und er bei ihr als gleich, *sondern er ist* in *ihr, . . . der Vater gebiert seinen Sohn ohn Unterlaß, und ich sage noch mehr; Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn, er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur. Im innersten Quell, da quelle ich aus im heiligen Geiste; da ist* ein *Leben und* ein *Sein und* ein *Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins, darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne allen Unterschied.*[15]

Welch ganz und gar unchristlicher Gedanke! Kein Wunder, daß die kirchliche Inquisition sich auf solche Sätze von der Einswerdung von Gott und Mensch und Einssetzung Gottes »eingeborenen Sohnes« mit jedem »guten und göttlichen Menschen«, und zwar einer Identität ausdrücklich »ohne allen Unterschied«, stürzte, wie es in der Verdammung von sieben Artikeln aus den Schriften dieses »irregeleiteten Menschen« durch die päpstliche Bulle geschah.

Wir werden völlig in Gott umgeformt und in ihn verwandelt; auf gleiche Weise, wie im Sakrament das Brot verwandelt wird in den Leib Christi, so werde ich in ihn verwandelt, daß er selbst mich hervorbringt als sein Sein als eines, *nicht (etwa nur) als gleiches; beim lebendigen Gott ist es wahr, daß da kein Unterschied besteht.*[16]

Wahrhaft unchristlich gedacht! Hier nimmt die Seele auch nicht etwa nur »teil« am göttlichen Sein und Wesen »durch Mitteilung von Gnaden«, aber nicht von Wesen, indem er sich selbst mitteilt oder im Sinne der augustinischen Lehre vom mystischen Leibe Christi, indem alle Glieder vermöge der Liebe »partizipieren«, oder etwa im Sinne des Aristoteles und Thomas dadurch, daß beide, die Seele und Gott, ihr Selbst im andern genießen, noch im Sinne des Johannes vom Kreuz, indem Gott der Seele gehört und sie ihn besitzt »als ein Adoptivkind Gottes mit Eigentumsrecht«![17] Indem Gott sie als sein Sein hervorbringt, vollzieht sich – dieser Gedanke klingt schon bei dem Ketzer Origenes an – bei Eckhart die Gottes-Geburt in der Seele, wird »allezeit Gott im Menschen geboren«.

In dieser »Mystik« ereignet sich etwas aller orientalischen, griechischen und christlichen Mystik und sowohl der rein intellektuellen Intuition des Thomas von Aquin wie des Duns Scotus ganz Entgegengesetztes:

Nû ist vil âdelicher, daz ich got twinge zuo mir, dann daz ich mich twinge zu gote[18],

sagt Eckhart. Nicht wir bewegen uns auf Gott, ein wesenhaftes und substantielles Anderssein, zu, auf welchen Wegen auch immer, seine selige Ruhe suchend, an seiner Ewigkeit teilzunehmen, seine Seligkeit zu kosten und in ihr zu versinken – nein! Gott gebiert sich in uns, er »wird« in der menschlichen Seele! Erst in uns wacht er auf, wird er bewußt und erkannt!

Während noch bei Augustin wegen der »Ebenbildlichkeit« und bei Thomas gemäß der aristotelischen Erkenntnislehre in der Gott erkennenden Seele eine bloße »Ähnlichkeit«[19] – species – mit dem erkannten Objekt, Gott, entsteht, ohne daß Gottes Wesen unmittelbar etwa in sie eingeht, erlöst Eckhart diesen vergleichsweise schmalen Gedanken aus seiner dünnen Intellektualität, entreißt ihn seinem Dualismus und kehrt ihn obendrein genau um: In jedem schon seiner Anlage nach göttlichen und gottförmigen Menschen selbst erkennt sich Gott!

Und darum bedarf Gott des Menschen! Immer wiederkehrendes Leitmotiv des Einheitsglaubens seit Pelagius, seit Eriugena, seit Friedrich von Sonnenburg, der seinen vollen, zutiefst eckhartischen Orgelpunkt in dem Wort gefunden hat:

Daz got got is, des bin ich ein sache. Enwêre ich niht, so enwêre got niht got.[20]

Darum ist Gott »gach« nach dem Menschen und eilet so sehr, daß er ihm den ganzen Abgrund seiner Gottheit und die Fülle seines Wesens offenbare, so daß sie ihm zu eigen werde, wie sie ihm zu eigen ist. Das ist keine theologische Spekulation scholastischer Theologie! Hier spricht das unmittelbare Erlebnis von so ungeheurer Mächtigkeit einer letzten Einheitserfahrung:

Ich bin mir des so gewiß, als ich lebe, daß mir kein Ding also nahe ist als Gott. Gott ist mir näher, denn ich mir selber bin, mein Wesen hanget daran, daß mir Gott nahe und gegenwärtig ist. Also ist er auch in einem Stein und Holz, aber sie wissen es nicht.[21]

Läßt sich solche Einswerdung noch überbieten? Meister Eckhart vollbringt in der Tat das unmöglich Scheinende. Die Gottesgeburt in der Seele ist nicht sein letztes und nicht sein tiefstes Wort. Mit der Geburt Gottes beginnt ja erst das eigentliche Geschehen, denn die Seele verharrt längst nicht mehr in ihrer Passivität. Ist aus Tod nicht Leben geworden? Ist sie aus ihrer Abgeschiedenheit nicht eben erst zum Leben erwacht, indem der gottheitliche Seelengrund sich geöffnet hat und Gott nun die ganze Seele und den ganzen Menschen durchwirkt und durchflutet, so daß das Licht so groß wird, daß es »auswirfet und überfließet« in alle Kräfte und auch in den äußeren Menschen so mächtig, daß alle Kräfte, die in der Abgeschiedenheit noch eben

darniederlagen, erleuchtet und durchströmt werden und jede Kraft nun trägt »ein guldîn vingerlin«?

Aber dies alles kann der Seele nicht genügen! Einer Seele, die sich in äußerster Selbstzucht zwar leer und frei machen kann, aber nicht in orientalischer Statik und Bewegungslosigkeit verharren, nicht in östlicher stiller Versenkung und strenger harmonischer Einfügung ruhen und erstarren, einer Seele, die in ewigem Ungenügen, in unstillbarem, grenzenvernichtendem Streben ins gotische, endlose Und-so-Weiter der Weite der Welt und der Tiefe der Wirklichkeit unaufhaltsam drängt.

In der Gottesgeburt ist die Seele verwandelt worden aus barer Passivität zu voller Aktivität. Mit der Geburt ist »eine Kraft in der Seele« erschlossen: die kann bei Gott nicht stehenbleiben – sie muß durchbrechen zu seiner Gottheit! Die kann sich mit dem Gott-Haben nicht zufriedengeben – sie muß durchbrechen zum Gott-Sein! »Eine Kraft ist in der Seele«, die über Gott hinaus ewig nach Gottes Grund hindrängt.

Deshalb läßt sie sich's nicht genügen, sie suchet fürbaß – suchet weiter danach, was das sei, daß Gott in seiner Gottheit und im Eigentum seiner eigenen Natur sei. Sie will in den einfältigen Grund Gottes eindringen. . .[22]

Was eigentlich ist dieses »Etwas in der Seele, darin Gott geboren wird« – das schon als Fünklein bei der Stoa aufblitzt, das schon Pelagius in seinem Brief an Demetrias ketzerisch »eine Art – wenn ich so sagen darf – natürlicher Heiligkeit in unserer Seele« nannte, »die, gleichsam auf den Zinnen der Seelenburg wohnend (in arce animi praesidens), frei ihr Urteil über Gut und Böse fällt«, und das Eckhart auch das »bürglin in der sēle« heißt? Was ist dieser Seelengrund eigentlich? Eine gewichtige Frage! Denn der Seelengrund ist nicht dasselbe wie die Seele mit allen ihren Kräften, ebenso wie die »Gottheit« nicht dasselbe ist wie »Gott«, wenn sie auch – Seele und Seelengrund, Gott und Gottheit – je Eines sind!

»Gott« ist für Eckhart Gott, wie er aus der Gottheit ausfließt und sich der Seele gibt – »Gottheit« ist Gott in seinem eigenen Grund, in seinem bloßen Wesen und nackten Sein, nackt und bloß aller Vorstellungen und Vorstellbarkeit, mit der die Seele Gott bekleidet, so nackt, wie er in seinem »Kleidhaus« ist, wo er »alle Kleider« abgelegt hat.

»Gott« ist die dem Menschen zugekehrte Seite der Gottheit – »Gottheit« aber ist Gottes Wesen. »Gott« ist die Gottheit im Hinblick auf etwas, auf die Schöpfung, das Universum, die Kreatur, auf den Menschen – »Gottheit« ist Gott in seinem Ansichsein; von der Gottheit spricht Eckhart auch als von »Gottes Grund«. Mit ihrem Seelengrund aber ragt die Seele in die Gottheit, den Gottesgrund hinab, und mit ihm ragt die Gottheit in sie hinein.

Indem die Seele, ebenso wie sie einst alles Ichhafte gelassen hat, jetzt auch noch »Gott läßt«[23] – welch ganz und gar unchristliche Vorstellung! –, bricht

die Seele »durch Gott hindurch in seinen Grund, in die Gottheit selbst, wo Gott des Gottseins ledig ist«. Damit kehrt an zentraler Stelle bei Eckhart ein Gedanke wieder, mit dem schon die tiefsinnigen schwäbischen Ketzer im Ries ihre christlichen Inquisitoren entsetzt und verwirrt hatten, als sie forderten, »Gott um Gottes willen zu lassen«. Wer noch »einen Gott hat«, steht – für sie wie für Eckhart – noch im Vorhof, der hat das Innerste, Heiligste noch nicht betreten! Gott, in der Weise, wie er sich selbst dem Menschen gibt, ist selbst noch das Hindernis des völligen letzten Einsseins! Darum sollen wir auch Gottes quitt und ledig werden und »Gott lassen um Gottes willen« und so in letzter Entäußerung durchbrechen in die einfältige, lautere Gottheit:

Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen, als Gott lebt aus seinem Eigenen.[24]

Hier vollzieht sich nicht mehr Vereinigung von zweien, hier ist von vornherein und von Anbeginn vollendetes Einssein! Denn die Seele kehrt ja, indem sie in den Gottesgrund einkehrt, ein in ihren eigenen Grund.

So kann Eckhart jenes ungeheure Wort sprechen von jener Wahrheit, die so beschaffen ist, daß nur wenige sie verstehen können:

Als ich aus Gott ausfloß, da sprachen alle Dinge: Gott ist. Dies aber kann mich nicht selig machen, denn hierbei erkenne ich mich als Kreatur. In dem Durchbrechen aber. . ., da bin ich über *allen Kreaturen, bin weder Gott noch Kreatur, sondern bin, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerdar. . . denn mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind.*

Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache, denn mein wesenhaftes Sein ist über Gott, sofern wir Gott als Ursprung der Kreatur auffassen; denn in jedem Wesen *Gottes. . . da war ich selber (willens), diesen Menschen hier zu schaffen. Und darum bin ich meine eigene Ursache, meinem Wesen nach, das ewig ist. – Nicht aber meinem* Werden *nach, das zeitlich ist. Darum bin ich ungeboren, und nach der Weise meiner Ungeborenheit vermag ich niemals zu sterben. Nach der Weise meiner Ungeborenheit bin ich ewiglich gewesen, bin ich jetzt und werde ewiglich bleiben. Was ich meiner Geborenheit als (zeitliches Geschöpf) nach bin, das wird sterben und zunichte werden, denn es ist der Zeit verfallen; darum muß es mit der Zeit verderben. In meiner ewigen Geburt aber wurden alle Dinge geboren – hier war ich Ursache meiner selbst und aller Dinge; und hätte ich gewollt, so wäre weder ich, noch wären alle Dinge; wäre aber ich nicht, so wäre auch »Gott« nicht: daß Gott »Gott« ist, dafür bin ich die Ursache – wäre ich nicht, so wäre Gott nicht »Gott«.*[25]

Hier ist der Ort, wo Eckhart im Wissen um die Vereinsamung des von der göttlichen Wahrheit Betroffenen seine Zuhörer bittet, ihr Herz nicht zu bekümmern, sofern sie sein Wort nicht verstanden haben – »denn solange der

Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, so lange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn es ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar«. Und dieser Eckhart in der Erhobenheit seiner einsamen Gratwanderung scheut sich nicht, selbst von solcher Gipfelhöhe noch zu einem Äußersten vorzustoßen, ob auch »manige pfaffen hie hinken an«.

Mehr als einmal hat er es ausgesprochen: Der Seelengrund, der eine »Sippenschaft göttlicher Natur« ist, »von göttlicher Sippe« und Gott so verwandt, daß er mit der Gottheit »eins ist und nicht vereint« – er ist, wie die Gottheit, ungeboren und ewig, und das bedeutet »unerschaffen und ungeschöpflich«! Für die christliche Kirche wahrhaft eine häretische Ungeheuerlichkeit, mit der der gott-trunkene Ketzer die Priester wohl schockieren mußte. Und in der Tat beginnt der vorletzte der 28 verdammten Artikel:

> *Es ist ein Etwas in der Seele, das ist unerschaffen und unerschaffbar, wenn die ganze Seele solcher Art wäre, so wäre sie unerschaffen und unerschaffbar.*[26]

Vom Ganzen seiner Lehre aus gesehen, ergibt sich dieser Satz freilich von selbst. Was aber ergibt sich aus ihr für die, die sie nicht verstehen? Eckhart ist sich der Ungewöhnlichkeit und Gefährlichkeit solcher Bekundung vor den Ohren der Beschränkten im Verstand, der Bösartigen und kraß Unwissenden sehr wohl bewußt. Und entschlossen, von der ihm zuteil gewordenen Wahrheit keine Handbreit abzugehen, auch wenn sie »keine Vernunft begreifen und keine Kirche billigen« kann. »Mir genügt«, bekennt er in dem adligen, ritterlichen Stolz des einsamen, auf sich allein gestellten Kämpfers gegen eine Welt, »daß in mir und in Gott wahr ist, was ich spreche und schreibe.«

Und hatte er denn nicht immer sorglich wieder und noch in seiner Kölner Verteidigungsrede am 12. Februar 1327, um der Gefahr des Mißverständnisses zu begegnen (»ich höre, daß man mich übel verstanden hat«), auf den Unterschied zwischen Seelengrund und »der ganzen Seele« und »allem, was zu ihr gehört«, zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem, ausdrücklich hingewiesen? Vergeblich. Hatte er nicht schon früher jede mögliche Mißdeutung, als habe er die Unerschaffenheit der Seele gelehrt, abgewiesen mit seinem kategorischen »Dem ist nicht so!«? Jene »Kraft in der Seele«, jenes »Fünklein«, jener Seelengrund nämlich, der mit der Gottesgeburt erst erschlossen wird und die Seele durchströmt, »gehört« ja nicht zur »ganzen Seele«, sondern zum Wesen Gottes! Darum, weil dieser Grund nur verschüttet ist, so daß die Seele nicht in ihn hineinlugen kann, darum muß sie ja immer wieder alles hinauswerfen und sich von aller zeitlichen kreatürlichen Bindung leer und frei machen, damit das überzeitliche, unerschaffene, gottheitliche Sein in ihr zur Wirkung komme! Darum muß ja die Seele sogar Gott lassen und ihrerseits durchbrechen in den Gottesgrund!

Aber nicht, um hier in seligem Ausruhen in der Gottheit bewußtlos und träge zu entschlummern! Im Gegenteil! Hier geschieht das aller orientalischen, neuplatonischen und christlichen Mystik oder östlichen »Versenkung« vollends Entgegengesetzte, ja eigentümlich Europäische: Leben als Wirken und Tat aus dem Göttlichen, das heißt, aus dem eigenen Grund! Alle mittelalterliche Mystik, so pflegt man schematisch zu wiederholen, wandele in den Spuren Plotins, des Proklos und des Dionysios Areopagita! Wenn der Neuplatoniker in der Flucht aus der Schattenwelt zum Ur-Einen sein stilles Ziel findet im Verlöschen alles Wollens und Bewußtseins, im Erstarren von Leben und Bewegen, wenn nach Pseudo-Dionysius Gott über eine Kette vermittelnder Zwischenwesen die von Finsternis erfüllte Seele magisch an sich zieht, wo sie im Überglanz des Lichts sich selbst verzehrend mit dem überwesentlichen »Nichts« verschmilzt und ins Weiselose versinkt – so beginnen bei Eckhart hier und jetzt erst Werden, Wirken und Tätigsein, beginnt gesteigertes und erhöhtes Leben statt Abbau und Verlöschen! Wenn dort ein überweltlicher Abgrund, eine unendliche Ferne der Andersheit zwischen der von totaler Finsternis erfüllten Seele und dem überlichten Gott über die stattliche Stufenleiter einer ausgebildeten Himmelshierarchie nur gewaltsam durch Ekstase oder Tod zu überspringen ist – so kommt hier der Mensch im Gottesgrund in seinen eigenen Grund. Wenn dort das eigene Sein untergeht im unterschiedslosen göttlichen Ur-Einen – so ist hier die Heimkehr in Gott erst wahrhafte Seinsfindung und Selbstfindung, so gelangt der Mensch hier in seine eigene überzeitliche Wesenheit und beginnt jetzt ganz aus seinem Eigenen zu leben und mit voller Hingabe zu *wirken*. Denn mit seinem ewigen Selbst reicht er hinab in die Schöpfungstiefe der Welt als schöpferischer Mitwirker Gottes.

Wenn es auch unwahrscheinlich ist, daß Eckhart das Buch *Von der Einteilung der Natur* in der Hand gehabt hat und allein durch das Ende des 12. Jahrhunderts von einem unbekannten Verfasser zusammengestellte *Buch der 24 Philosophen* einige Kernsätze Eriugenas auf ihn kommen konnten, so ist es dennoch kein Zufall, wenn der Deutsche und der Schotte sich immer wieder in denselben Gedanken und Denkweisen treffen, sondern Zeugnis einer inneren Gemeinsamkeit ihrer Weise, die letzte Wirklichkeit zu erleben und zu deuten. So, wenn Meister Eckhart für die ihm gewordene Wahrheit diese von einem religiösen Hochgefühl ohnegleichen getragenen, extrem unchristlichen Worte findet:

> *Der Mensch, ja ich, stand mit Gott vor Zeit und Welt, ja war einbeschlossen in die ewige Gottheit, noch ehedem sie Gott war. Mit ihm, mit mir zugleich hat Gott geschaffen und schafft er immerdar. An mir erst war er Gott. Und wäre ich nicht, er wäre so wenig Gott, als ich bin.*[27]

Hier ist der Mensch aus dem Gott-Haben ins Gott-Sein getreten. Und »einbeschlossen in die ewige Gottheit«, aus seinem eigenen Wesensgrund, in

höchster Freiheit wirkt jetzt der Mensch in die Welt hinein. Dieses Über-und-vor-der-Zeit-Sein ist auch ein in jedem »gegenwärtigen Nu« des Alltagslebens Gegenwärtig-Sein. »Mit ihm, mit mir zugleich« schafft so aus seiner innersten Gottwesenheit und göttlichen Vollmächtigkeit der mitten im Leben stehende Mensch alle seine Werke – »sunder warumbe«! Ohne Zwekke und ohne Absehen auf ein Jenseits und ewiges Leben!

Aus diesem innersten Grunde sollst du alle deine Werke wirken ohne Warum. Ich sage fürwahr: Solange du deine Werke wirkest um des Himmelreiches oder um Gottes oder um deiner ewigen Seligkeit willen, von außen her, so ist es wahrlich nicht recht um dich bestellt. Man mag dich zwar wohl hinnehmen, aber das Beste ist es doch nicht. Denn wahrlich, wenn einer wähnt in Innerlichkeit, Andacht, in süßer Verzücktheit und in besonderer Begnadung Gottes mehr zu bekommen als beim Herdfeuer oder im Stalle, so tust du nichts anders, als ob du Gott nähmest, wändest ihm einen Mantel um das Haupt und schöbest ihn unter eine Bank. Denn wer Gott in einer (bestimmten) Weise sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott, der in der Weise verborgen ist. Wer aber Gott ohne Weise *sucht, der erfaßt ihn, wie er in sich selbst ist. . .*

Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: ›Warum lebst du?‹ – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: ›Ich lebe darum, daß *ich lebe.‹ Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus einem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum eben darin, daß es sich selbst lebt. Wer nun für einen wahrhaftigen Menschen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt, fragte: ›Warum wirkst du deine Werke?‹ – sollte er recht antworten, er spräche nichts anderes als ›ich wirke doch darum, daß ich wirke‹.*[28]

Hier erfährt in einer Zeit, da Ekel und Verachtung der »Hure Welt« Männer und Frauen nach einem weltabgesonderten, dem Schauen und Meditieren hingegebenen Leben streben läßt und in Scharen in klösterliche und eremitische Gemeinschaften treibt, so daß die Konvente den Zustrom fort von Herdfeuer und Stall schier kaum fassen können – in ein Leben, da alle ungenutzte Aktivität sich ihr Feld in Askese und Selbstkasteiung, in Geißlerfahrt und Ketzerverfolgung suchen muß –, hier erfährt die Weltwirklichkeit und das tätige Wirken mitten in ihr aus religiösem Grunde eine Heiligung wie nie zuvor, wenn man von Eriugena und der Bewegung des »freien Geistes« absieht. Und wie in keiner Mystik vor dieser! Im Gegensatz zu den Mystikern aller Völker und Zeiten lehrt Eckhart eben *nicht* Flucht und Ausweichen vor einer unheilvollen oder sinnlosen, scheinhaften und trügerischen, wesenlosen oder verderbten Welt, *nicht* das Fortsehnen aus einer seinsmäßig, religiös oder ethisch entmächtigten Weltwirklichkeit, die seit dem Untergang der Reichsherrlichkeit und der ritterlich-höfischen Diesseitsseligkeit ganz unwert ist und ganz unfähig, einen göttlichen Sinn zu bergen, und allein im Hinblick auf das Kommen des Herrn und des Jüngsten Gerichts den

Sinn eines Prüfungsfeldes für das Jenseits besitzt und eines gigantischen Totentanzes.

Gegen solche Verfinsterung der Welt als eines gottfernen, elenden Jammertals setzt Eckhart seine machtvolle, tiefe Weltbejahung, aus der innersten Gewißheit, daß die Welt in allen Dingen und Kreaturen »Gottes voll ist«, weil in jedem kleinsten Teil des Universums der Mittelpunkt der Gottheit und ihr unendlicher Umfang enthalten sind, daß die Welt selbst »ein Weg zu Gott« ist. Immer wiederkehrende, jubelnde Gewißheit von Pelagius bis Friedrich von Sonnenburg und von Eriugena bis Teilhard. Und wie bei ihnen, so steht auch bei Eckhart der europäische Protest auf gegen die dualistische Spaltung der göttlichen Wirklichkeit in eine diesseitige und eine jenseitige Hälfte, eine irdische und eine göttliche:

Manche Leute meinen, in diesem Leben nur ein Wesen der Kreatur zu haben, dort aber in jenem Leben ein göttliches Wesen. Das kann aber nicht sein. Mit solcher Entgegensetzung sind viele betrogen.[29]

Das gegenwärtige Leben selbst ist, nach der Seele, der andere, zweite Ort der Gottesbegegnung und Gotteseinigung. Denn mitten durch das pralle, pulsende, pochende Leben, mitten durch die Welt führt der Weg geradeaus zu Gott!

Sofern das Herz des Menschen Gottes voll und er der Dinge der Welt ledig ist, so daß sie ihn nicht mehr behindern, soll er sie dennoch nicht fliehen, sondern aufgeschlossen sein für alles,

was es auch sei, wo wir seien, was wir sehen oder hören mögen, wie fremd und ungemäß es auch sei. . . Darin soll der Mensch gar nie zu Ende kommen, ohne Unterlaß soll er hierin wachsen und in einem wahren Zunehmen reicher werden.

Er soll alle Kräfte seiner Vernunft und Sinne mit Eifer aufbieten,

so geschieht den Leuten gut, und sie nehmen Gott in allen Dingen gleich, und sie finden von Gott gleichviel in allen. Wohl ist ein Werk anders als das andere, wer aber seine Werke aus einem gleichen Gemüte täte, wahrlich, dessen Werke wären auch alle gleich, und wem es recht stünde, wem Gott so (eigen) geworden wäre, fürwahr, dem leuchtete Gott ebenso unverhüllt im Weltlichen wie im Aller-Göttlichsten.[30]

Denn unsere im Gottesgrund entbundene Wirkkraft drängt danach, sich im Tätigsein, in einem Wirken in der Welt, in einem Werk auszugeben und so ein Mitwirker Gottes an seiner Schöpfung zu werden. Denn erst so kann der Mensch sich selbst erfüllen, sein Selbst verwirklichen. Darum,

wenn es mit einem Mensch recht stehen soll, so muß ihm ja von zwei Dingen eins geschehen: entweder er muß Gott ergreifen und innehaben lernen in seiner Arbeit, oder er muß alles Tun und Treiben überhaupt lassen. Weil nun aber der

Mensch in diesem Leben nicht ohne Tätigkeit sein kann, die (nun einmal) zum Menschen gehört und deren es vielerlei gibt, darum so lerne der Mensch, seinen Gott zu haben mitten in allen Dingen und unbeirrt zu bleiben bei jedem Werk und an jedem Ort.[31]

Denn in die Welt zu wirken ist des Menschen Bestimmung und göttliche Aufgabe. In der Einkehr in sich und den Gottesgrund, aber auch in der göttlich durchwirkten Welt selbst spricht Gott uns als Pflichtgesetz an. Wenn es aber

den Menschen zu keinem Werk zieht und er nichts unternehmen mag, so soll man sich gewaltsam zwingen zu einem Werk, sei's ein inneres oder ein äußeres. Denn an nichts soll sich's der Mensch genügen lassen, wie gut es auch scheint oder sein mag, worin er sich unter hartem Druck oder Einengung seiner selbst befindet, so daß man glauben könnte, da werde der Mensch mehr gewirkt, als daß er wirke. Auf daß der Mensch lerne mitwirken mit seinem Gott.

Nicht als ob man seinem Innern entfliehen oder entfallen oder untreu werden sollte, sondern (gerade) in ihm und mit ihm und aus ihm soll man so wirken lernen, daß man die Innerlichkeit ausbrechen lasse in die Wirksamkeit und die Wirksamkeit hineinleiten in die Innerlichkeit, daß man also sich gewöhne, unbeschwert zu wirken.[32]

Denn nicht auf die Werke als solche kommt es an, sondern auf »die Gesinnung in all unseren Werken«! Und nicht die Werke, äußere oder innere, noch irgendwelche erlernten Tugenden heiligen den Menschen, sondern das innerste, gottwesenhafte Sein des adligen, gottvereinten, wesenhaften Menschen, das sich in all seinem Tun und in jeglichem Werk, dem einfachsten und alltäglichsten wie in der großen schöpferischen Leistung, auswirkt und so gut an der Drehbank wie in der Kirche, in der Zelle wie in Stall und Feld und auf der Kanzel wie am Herdfeuer.

Zugleich mit der Wiederheiligsprechung der Welt aber hat Eckhart die Wiederheiligung des Menschen vollzogen und ihn in seiner göttlichen Würde wiederhergestellt, die die Sündenfall-Theologie ihm gründlich und so erfolgreich genommen hatte. Mit der totalen Gottdurchdrungenheit und Gotteinwohnung der Gesamtwirklichkeit hatte Eckhart seine totale Absage an den hurritischen Dualismus von Gott und Welt erklärt. Im Menschen aber überhöht sich die Einheit noch, die ja auch alle Kreaturen mit Gott verbindet. Denn der Mensch als einziger ist Geburtsstätte Gottes und als einziges Wesen fähig, im Durchbrechen in seinen eigenen Grund, in dem er mit der lauteren Gottheit »unum et non unitum« – »eins und nicht vereint« – ist, zu leben und selber schaffend am ewigen Schöpfungsprozeß teilzunehmen. Der Mensch ist hier von Gott nicht mehr durch einen Abgrund von Welten getrennt. Selbst nicht, wenn er sündigt – und die Sünde gehört für Eckhart

zum Leben wie die Finsternis, in der das Licht erst seine Leuchtkraft erweist. Ja, ohne die Sünde mangelte dem Menschen die Ehre, gegen sie zu kämpfen und über sie siegen zu können. Selbst wenn dieser Mensch sündigt, entfernt sich Gott nicht von ihm, sondern bleibt ihm nahe. Völlig unannehmbar und mit seinem ureigenen Einheitserlebnis unvereinbar ist daher für Eckharts adeliges Empfinden jenes biblische Herr-Knecht-Verhältnis, das die Andersartigkeit und Distanz von Gott und Mensch zum Ausdruck bringt. In dem verurteilten Artikel 9 der Bulle erzählt er:

> *Ich habe neulich darüber nachgedacht, ob ich wohl von Gott etwas annehmen oder begehren wollte: Ich will mir das gar sehr überlegen, weil ich da, wo ich von Gott empfangen würde,* unter *ihm oder unterhalb seiner wäre wie ein Diener oder Knecht, er selbst im Geben aber wie ein Herr wäre – und so soll es mit uns nicht stehen im ewigen Leben.*

Die Seele soll

> *vielmehr gleich* bei *Gott sein und* neben *Gott, ganz gleich, weder darunter noch darüber.*[33]

Wie auch die Frau dem Manne gleich sein soll und neben ihm und weder darunter noch darüber. Ja, schon Gleichheit scheint ihm letztlich seiner Vorstellung von innerster Einheit von Gott und Mensch »dem Sein und der Natur nach« nicht zu genügen, so wenn er im Artikel 10 davon spricht, daß Gott selbst »mich hervorbringt als sein Sein als Eines, nicht (etwa nur) als Gleiches« und im Artikel 13 ihr inniges Einssein – der päpstlichen Theologenkommission zum schändlichen Beweis, daß hier »dieser irregeleitete Mensch den wahren Glauben in vielen Herzen vernebelt« – so ausdrückt:

> *Alles, was der göttlichen Natur eigen ist, das alles ist auch dem gerechten und göttlichen Menschen eigen.*[34]

Aber wohl das Wichtigste und Echteste, ganz Eckhartische hat er in einer seiner Kölner Predigten gesagt. Und hier zeigt sich, wie dieser ganz Eigenständige, nur aus dem Eigenen Schöpfende immer wieder um der Wahrheit willen, die er erfahren hat, bereit ist, die Denkschablonen der christlichen wie jeglicher Tradition zu zerbrechen und fortzuwerfen, sofern sie der ihm gewordenen »Wahrheit Gottes«, der er sich allein verantwortlich fühlt, nicht adäquat sind. Gerade hat er seine Hörerinnen mit diesen unorthodoxen Gedanken über die Demut überrascht und verwirrt:

> *Der wahrhaft demütige Mensch braucht Gott nicht zu bitten, er kann Gott gebieten, denn die Höhe der Gottheit hat es auf nichts anderes abgesehen als auf die Tiefe der Demut wie ich im Kloster zu den Makkabäern sagte. Der demütige Mensch und Gott, das ist Eins . . . und was Gott ist, das ist er:* ein *Leben und* ein *Sein.*[35]

Doch gleich darauf stürzt er sie in neues Verwundern. Er erzählt ihnen, wie ihm, dem diese Entgegensetzung von Tiefe und Höhe im letzten widerstreitet und zutiefst zuwider ist, »gestern abend« der Gedanke gekommen sei,

> *daß Gott enthöht werden sollte, nicht vollends, sondern vielmehr* innen, *und dies (das heißt dieses Enthöhen durch Verinnigung) besagt soviel wie »enthöhter Gott«, was mir so gut gefiel, daß ich es in mein Buch schrieb. Es besagt ein »enthöhter Gott«, nicht absolut, sondern innen, auf daß* wir *erhöht werden sollten.*

»Das Enthöhen Gottes«, schreibt Josef Quint, Herausgeber und Übersetzer der großen Eckhart-Ausgabe, zu dieser ganz zentralen Stelle, »ist nicht zu verstehen als ein absolutes Herunterziehen und Erniedrigen oder Herabsetzen, sondern als Überwindung der Distanz und Transzendenz Gottes durch seine ›Verinnigung‹, durch seine Immanenz in der Seele, wodurch sie selbst erhöht wird und zur Einswerdung mit dem immanenten Gott gelangt.«[36] Eckharts Aufruf, Gott zu enthöhen und zu verinnigen, ergeht nicht an den Menschen, der der von ihm verkündeten Wahrheit »gleicht«, denn er lebt ja im göttlichen Sein zusammen mit dem einwohnenden Gott und hat keinen getrennten Gott in der »Höhe«. Dieser Aufruf hat eine Adresse: den ontischen Dualismus der im Abendland herrschenden Lehre und der aller ihrer »Meister«, der toten und lebenden. Er richtet sich an eine Religion, die zwei Etagen für Gott und den Menschen eingerichtet hat. Den Dualisten hält Eckhart seine Predigt, Gott zu enthöhen und zu verinnigen, denn auf den Menschen selber kommt es an, daß er selbst sich innige in sich selbst, »auf daß Gott in dir sei«! Und es klingt, als ziehe er die Summe seines Wirkens, in der seine ganze Lehre beschlossen ist, wenn er fortfahrend feststellt:

> *Was oben war, das wurde innen! Du sollst geinniget werden von dir selber in dich selber, auf daß er* in *dir sei. Nicht, daß wir etwas nehmen von dem, was über uns sei; wir wollen es vielmehr in uns nehmen und sollen es nehmen von uns in uns selbst.*[37]

Die göttliche Wirklichkeit ist in nichts geschieden noch scheidbar von der dem Menschen gegebenen Wirklichkeit, sie durchdringt und durchwest diese vorfindliche Wirklichkeit beständig in allen Zonen und Richtungen, ist immer gegenwärtig in jedem Nu und Ort – aber im Menschen, der sich selbst innigt, ist sie am innerlichsten und innigsten.

Gott ist das Sein von allem, das alles Seiende sein macht, ohne indes in der Summe alles Seienden aufzugehen, denn er ist »in seiner Ganzheit das Sein und wirkt in den Kreaturen durch das Sein selbst« – nicht als das durch Unvergänglichkeit oder Reinheit von allem Sein unterschiedene und geschiedene »wahre Sein« des Augustin oder das »absolute Sein« des Thomismus!

Alles, was Gott schafft, wirkt, handelt, tut er in sich selbst. Was nämlich außerhalb Gottes ist oder geschieht, ist und geschieht außerhalb des Seins, ja geschieht überhaupt nicht, weil des Geschehens Name das Sein ist.[38]

Gott ist der Umgreifende, das Sein und »das Nichts«, das heißt hier im Gegensatz zur augustinischen völligen Leerheit gerade: die »Fülle der Gottheit«, die »Wüste der Gottheit«, »weiter als die Weite, unbegriffener Weite ein Umbering«, unendliche Wesensfülle, in der alles Seiende sein Wesen hat. In der Gottheit selbst vollzieht sich alles Werden, in ewigem Schöpfungsfluß entfaltet sich die gottheitliche Fülle zum Dasein, zur Welt und jeder Kreatur, in allem Daseienden sich selbst offenbarend. Aber erst im Menschen erkennt sie sich.

Nirgends ist Gott so eigentlich Gott als in der Seele. In allen Kreaturen ist etwas Gottes, aber in der Seele ist Gott göttlich.[39]

Gott ist der Welt verborgener, allezeit und in allen Dingen anwesender, unendlicher Tiefen- und Innengrund – aber nur der Mensch vermag

die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen und ihn kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich herauszubilden.[40]

Wer so die überall aufgerissene Kluft zwischen Gott und Mensch wieder schließt, wer sagen kann: »Nichts ist so eines und ungeschieden als Gott und alles Geschaffene«, der braucht keinen Mittler und keine Engelshierarchie noch die zum mittelalterlichen Weltbild gehörenden platonischen Ideen oder aristotelischen Formen oder christlich-neuplatonischen Zwischenstufen: weder für Leib und Seele, die »durch sich als ganze unmittelbar im Leibe ist«, noch für Gott und die Welt, die »unmittelbar und ohne jedes Mittel von Gott das ganze Sein hat« – nicht ein vermindertes, abgeschwächtes, nicht ein gefallenes, beflecktes Sein!

Was nämlich jedem Ding vom Sein selbst nicht unmittelbar mitgegeben ist, noch, (es) durchdringend, geformt wird, ist nichts. . . Daraus wird der Irrtum derer ersichtlich, die gewisse Grade zwischen Stoff und Form setzen.

Wer so die Kluft zwischen Gott und Mensch vernichtet, indem er dem Glauben an einen außerweltlichen Gott entgegenhält:

Man soll Gott nicht als außerhalb von einem selbst erfassen und ansehen, sondern als mein Eigen und als das, was in *einem ist. . . Manche einfältigen Leute wähnen, sie sollten Gott (so) sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich sind eins.*[41]

Ja, wer so weit geht, mit jeder Objektbeziehung jede Vorstellbarkeit und Denkbarkeit, die immer noch ein persönliches Gegenüber setzt, zu zerstören, indem die unfaßbare Gottheit ihm »ein Nichtgott, ein Nichtgeist (!), eine

Nichtperson (!), ein Nichtbild« ist, »mehr, ein lauter pur klar Ein, gesondert von aller Zweiheit«[42] – wer sagen kann:

Gott ist mir näher, denn ich mir selber bin,

der braucht keinen Mittler, der den unendlichen Abstand zwischen einem Jenseitigen und einem Diesseitigen, zwischen Vollkommenem und Verderbtem überbrückt.

Wer sich nicht als elender Sünder versteht, der Erbsünde verfallen und unfähig, aus eigener Kraft das Gute zu wollen, wer vielmehr in jedem Menschen die Gottesanlage findet, aus der heraus Gott in der Seele aufsteht und einen jeden »guten und göttlichen« Menschen »zeugt als seinen eingeborenen Sohn ohne allen Unterschied«, wie Eckhart in dem kirchlicherseits verdammten 22. und weiteren Artikeln erklärt hat, der braucht keinen Erlöser, der als Gottes Sohn Mensch wurde und für die unter die Sünde verkaufte, von Natur dem Bösen zugewandte Menschheit den Opfertod stirbt, um sie aus der Knechtschaft loszukaufen, auf daß Gott versöhnt werde und seine Gnade walten lasse.

Für den entbehrt die christologische, übernatürliche Heilsordnung ihres Sinnes. Der braucht auch keinen Priester als Vollzieher des christlichen Heilswerks. Für den verliert die kirchliche Heilsvermittlung, verliert die Kirche als der mystische Leib Christi überhaupt ihre Bedeutung und Aufgabe. Zumal der Mensch ja, sofern er Gott »in sich groß werden läßt«, immer bei und in Gott ist, gleichviel, ob er sich in guter oder böser Gesellschaft bewegt, ob er in die Kirche geht, durch den Tumult der Straße oder über ein Feld.

Damit trifft in der Tat die Eckhartsche Verkündigung der spezifisch europäischen Gottunmittelbarkeit eines jeden Menschen und seiner wesenhaften Göttlichkeit die Kirche als christliche Mittler- und Heilsanstalt in ihren Grundfesten. Und nichts ist – von ihrem Absolutheitsanspruch aus gesehen – verständlicher, als daß Papst Johann XXII. diesen »wie es heißt, Doktor und Professor der Heiligen Schrift« einen Feind nannte, der auf dem Acker des Herrn »über den Samen der Wahrheit Unkräuter sät, die im Entstehen erstickt werden müssen, bevor sie zu Schößlingen verderblichen Keimens aufwachsen«. Und daß er ihn verdammt, in der richtigen Witterung der Gefahr, die »dem fröhlichen Aufgehen der Saat der katholischen Wahrheit« von diesem Mann drohte, der »mehr wissen wollte, als nötig war«, zumal er keineswegs ein beiläufiger, vereinzelter Eigenbrötler gewesen ist! Die Verdammung von seiten des höchsten Hauptes der Christenheit klärt daher die Atmosphäre eher als alle Anstrengungen der heutigen Theologie, sein Ketzertum lautlos verschwinden zu lassen. Gegen sie tritt nicht der Papst mit seiner Gutachter-Kommission allein, gegen sie tritt Eckhart selber als Zeuge auf.

Er hat sich heftig verwahrt, ein Ketzer zu sein. Häresie sei eine Sache des Willens und der Absicht und des hartnäckigen Festhaltens an einem Irrtum,

erklärt er bei seiner ersten Verteidigung in Köln. Doch er selber ist sich, lange bevor man ihn anklagte, der Andersheit seiner Religion hell bewußt, die »nie gehört und nie gepredigt und nie in einem Buch verzeichnet« wurde.

Die »unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar«, ist so unbezweifelbar sein innerster Besitz und Auftrag wie der jedes Religionskünders, heiße er Siddharta Gautama Buddha, Paulus oder Muhammed.

Für Eckhart ging es nicht um eine theologische Summa, nicht um ein neues theologisches System, sondern um eine Wirklichkeit. Nicht um scholastische, vernunftmäßige Begründung und Systematik der geoffenbarten Heilswahrheit, sondern – bei aller hervorragenden philosophisch-theologischen Bildung, die eine ausgezeichnete Kenntnis der Bibel, der theologischen Tradition und scholastischer Vorstellungen als selbstverständlich einschloß – um eine ganz ursprüngliche, erlebnishafte Begegnung mit dem Göttlichen und um das schöpferische Aussprechen und spekulative Ausdeuten des im Grunde Unaussprechbaren in einer Sprache, in der er sich und seinem Volk erst das Medium seines tiefschürfenden Geistes geschaffen hat.

Mit einem Wort: Hier ging es nicht um Theologie, sondern um Religion. Was sich hier vollzogen hat, das ist – so ist gesagt worden[43] – »nichts Geringeres als die Geburt einer neuen Religion. . ., zu der sich die lutherische Reformation verhält wie eine Erderschütterung zu einer geologischen Umbildung oder wie ein reinigendes und befruchtendes Gewitter zu einem irdischen Klimawechsel, der eine Fauna und Flora ins Leben ruft. Hätte diese Bewegung sich durchgesetzt, so wäre für Europa ein neues Weltalter angebrochen. – Sie ist aber von der Kirche unterdrückt worden . . .«

Doch Eckhart sprach ja nicht in einen leeren Raum! Das Gegenteil war der Fall und nicht zuletzt der Anlaß zu seiner Beseitigung, wie er wohl wußte. »Wenn ich geringeren Ruf beim Volk genösse«, so hatte er seinem erzbischöflichen Inquisitor hinter die Maske geleuchtet, »fürwahr, ich bin überzeugt, Derartiges wäre von meinen Neidern nicht gegen mich versucht worden.«

Nachdem in Jahrhunderten die berufenen Verwalter der christlichen Botschaft versagt und – wie der Heilige Vater, Papst Innozenz III., ihnen in seinem gerechten Zorn vorhielt – »gleich stummen Hunden, die nicht bellen können, das ihnen vom Herrn anvertraute Pfund wie jener Schalksknecht vergraben, denn in ihrem Munde ist Gottes Wort gebunden. . . daher der Übermut der Ketzer überhandgenommen und die Verachtung gegen die Kirche im Zunehmen ist« –, nachdem selbst angesichts der großen, überall offenliegenden religiösen Bereitschaft die Kirche den Ton nicht getroffen hatte, der die Seele des Volkes zum Schwingen brachte, traf Eckhart mitten in seine Herzen. Weil er aussprach, was allenthalben und seit Jahrhunderten

die Menschen glaubten. Weil sie seiner Wahrheit glichen, die auch ihnen aus dem Herzen Gottes kam »ane mittel«, verstanden sie ihn unmittelbar. Überall dort, wo Eckhart in Gegensatz zur offenbarten Heilswahrheit der Kirche geraten war, dort war er dem ursprünglichen Gotterleben des europäischen Menschen nahe, wie es in Tausenden in Adel, Bauerntum und den Bürgern der Städte, bei Akademikern wie unter Laien lebendig war und spontan wie aus einem unterirdischen Meer an weit verstreuten Orten Europas immer von neuem ans Licht drängte. In Eckhart aber erhob es sich zu unerreichter, einsamer Höhe, bis zu der auch seiner Schüler nicht einer ihm zu folgen vermochte.

So gesehen verkündet Eckhart durchaus keine »neue« Religion! Nicht nur tauchen lange vor seiner Zeit immer wieder ähnliche Gedanken im großen Strom der religiösen Bewegung des 11. bis 13. Jahrhunderts auf; wobei es sich zu vergegenwärtigen gilt, daß die Bewegung in ihren ketzerischen Teilen ja nur in dem Ausmaß bekannt wurde, als die Inquisition sich mit ihr befaßte, sowohl was ihre Verbreitung betrifft als den Inhalt ihres Glaubens, der fast ausschließlich von der in ihrer Verständnismöglichkeit konfessionell gehemmten gegnerischen Partei überliefert und nur ein durch die Fragestellung bedingtes Ausschnittsbild gibt. Aber der Strom entspringt ja nicht erst mit dem Jahr 1000. Eckhart steht bereits innerhalb des gleichen Geistesstroms wie die großen europäischen Ketzer vor ihm, einem Pelagius, einem Eriugena in den wesentlichen Grundzügen tief verwandt.

Aber in einem unterscheidet er sich von seinen großen Vorgängern: Wenn es bei ihnen um das Verhältnis des Menschen zu Gott, das Verhältnis von Gott und Welt und Mensch ging, so geht es Eckhart um den *Weg* des Menschen zu Gott. Eine Frage, die aber überall dort brennend geworden war, wo der christliche Heilsweg, wie die Kirche ihn anbot, fragwürdig geworden war. Das Alarmsignal hatten die nahezu gleichzeitig überall in Frankreich, im Artois und in Italien ausbrechenden Proteste gegeben. So im Jahr 1022 die adligen Kanoniker von Orléans und drei Jahre darauf die frommen Bürger von Arras, die entschlossen die sich in äußerlichen Formen abwickelnde Sakramentspraxis wie alles kirchliche Erlösungs- und Vermittlungsangebot als ihrem religiösen Bedürfnis durchaus unangemessen abgelehnt und sich für einen eigenen Weg des Heils entschieden hatten.

Der selbständige Weg zu Gott – das ist überall die Losung! Der gerade, direkte Weg, ohne Mittler! Und während sich an den Hohen Schulen Theologen und Ordensgeistliche mit allen Waffen der Ratio und Dialektik erregte Gefechte liefern über Erklär- und Beweisbarkeit der Welt und der Seele, sie sauber scheiden, sezieren und auseinandersortieren, währenddessen machen überall aus innerstem Bedürfnis einzelne sich selbst auf den Weg. Wohin?

Immer wieder ist es die gleiche Wegrichtung: nach innen, in die eigene Seele! »In Gott aufsteigen«, so sagt schon zweihundert Jahre vor Eckhart um 1125 in Paris Hugo von St. Victor, der deutsche Graf von Blankenburg, »das heißt: in sein Ich einkehren, und doch nicht dies allein, sondern auf unsichtbare Weise über sich hinauskommen.« »Senke dich in mich«, so betet sechzig Jahre vor Eckhart der Franziskaner David von Augsburg, »und verwandele dich in mich.« Für sie alle gibt es ohne Ausnahme die gleiche Wegweisung, wie sie die Dominikanerin Adelheid Langmann in ihrem Gespräch mit Gott auf ihre Frage vernimmt: »Sieh in dein eigenes Herz!« Und weiter bezeichnet ihn ein zeitgenössisches volkstümliches Lied, das in Kreisen der religiösen Bewegung umgeht und vom »weisen Meister« Eckhart und seinem älteren Ordensbruder, dem »hohen Meister« Dietrich von Freiberg, singt:

Die Seele will er versenken
in den Grund ohne Grund,

und das in seinem Kehrreim das Volk diesen Weg lehrt:

Scheidet ab ganz und gar,
nehmet Gottes in euch wahr,
senket euch in die Einheit,
so werdet ihr des gewahr.

Eckhart aber hatte sie diesen Heilsweg gewiesen, einen Weg, den jedermann in diesem Leben zu gehen fähig war, jeder Mensch von seelischer Kraft und Charakterstärke, der »seiner selbst so mächtig ist«, daß er sich selbst zu besiegen und zum wesentlichen Sein zu befreien vermag. Einen Weg, der nicht Flucht aus der Zeit, nicht Flucht aus der Welt war und nicht in bewußtlosem Entsinken im Weiselosen endete – nein, der in hinfort unverlierbarer Gotteinigung in das Leben mitten hinein, in ein wesentliches Leben der Tat führte, des Helfens und Schaffens. Er hatte den Menschen, die in einem entgöttlichten, nur materiellen Diesseits verflacht und von Weltangst und Todesdrohung geschüttelt waren, den Weg zu einer inneren Freiheit gezeigt, zur gänzlichen Unabhängigkeit von allen äußerlichen Verhaftungen und Schicksalsschlägen, den mutvollen Weg durch die tapfere Verneinung alles Leids *als* Leid, zur Bejahung alles Zustoßenden, zu einem freudigen und krafterfüllten Leben ohne Angst, zu einer Gebundenheit einzig an die inwendige Gottheit im eigenen Wesensgrund und zu einer Werte setzenden Wirkeinheit mit ihr.

Eine solche Gottes- und Lebenslehre konnte allen Verboten und Verfolgungen zum Trotz niemals untergehen. Und es gehört kein Prophetentum dazu, zu sagen: Die zeitlose Mächtigkeit dieser religiösen Verkündigung, die immer wieder die Großen des europäischen Geistes aus innerster Verwandt-

schaft angerührt hat, sie wird ihre Wirkung auf die Seele des europäischen Menschen nie verlieren, ja vielleicht erst in Zukunft in ihrer ganzen Bedeutung und eigenen Wahrheit verstanden werden, sofern man »den Stab« nicht »in Wasser getaucht sieht«, sondern ihn »in der Lauterkeit der Luft« zu sehen sich gewöhnt.

Kein Wunder, daß seiner Predigt die Herzen der Menschen zuflossen. Kein Wunder, daß sie verstört und erschüttert das Verschwinden ihres »heiligen Meisters Eckhart« im Räderwerk der Inquisition und die Maßnahmen zu seiner geistigen Vernichtung als eigenen Schmerz wie einen Schlag gegen sich selbst fühlten. Sein Schüler Heinrich von Berg – der Suse, nach dem mütterlichen Rufnamen, oder der Seuse genannt – kann, durch die Ereignisse, seitdem er sich von Eckhart in Köln getrennt hatte, ins Mark getroffen, seinen tiefen Schmerz lange Zeit nicht verwinden. Bis sein geliebter hoher Meister in einer Vision zu ihm tritt, ihm Trost zuspricht, da seine »Seele in Gott vergottet sei«, und Heinrich bittet, sich über das Urteil der »wölfischen Menschen« nicht zu betrüben.

Denn wo immer ein Gläubiger sich zu seiner irgend vom allgemeinen Wege abweichenden Religion zu bekennen wagt, dort stürzen Tadel, Verbot, Verfolgung oder Inquisition sich auf ihn. Zur selben Zeit, als Eckhart sich in Avignon vor den Auditoren der heiligen Inquisition zu verantworten hat, wird auch Heinrich vor das Ordensgericht der Dominikaner in Antwerpen zitiert. Seine Oberen klagen ihn an, durch seine Bücher das ganze Land mit Ketzerei zu verseuchen. Kaum haben in Avignon Johann XXII. und die Doktoren der Heiligen Theologie das Werk des toten Eckhart als Ketzerei verurteilt, als das Ordenskapitel den in seiner Vaterstadt Konstanz als wissenschaftlichen Lektor des Klosters wirkenden Heinrich seines Lehramtes enthebt. Noch der Fünfzigjährige wird, erneut der Häresie beschuldigt, von seinem Priorposten im Kloster Diessenhofen entfernt und in das Dominikanerkloster von Ulm strafversetzt.

In Brüssel verfaßt zur selben Zeit, als im Erzbistum Köln die päpstliche Bulle den Besitz und Umgang mit Eckharts Werken als Häresie verbietet, eine fromme Frau, die Bloemardinne, ihre Schrift über den *Geist der Freiheit*. Sie wird von dem Priester von St. Gudula, Jan Ruysbroek, als Ketzerin entlarvt und bekämpft, demselben, der später seinerseits als Vertreter Eckhartscher Ideen, die er seinen *Reden der Unterweisung* verdankt, durch den Rektor der Pariser Universität, Gerson, wegen seiner Lehre von der ewigen Geburt Gottes in der Seele und vom Seelengrund als dem Ort der Einigung von Gott und Mensch der Ketzerei der »Brüder von freiem Geiste« und der gefährlichen Häresie des Amalrich von Bène bezichtigt wird. In Schweidnitz hebt man vier Jahre nach Eckharts Tod eine weit durch Deutschland nach Ost und West bis Prag und an den Rhein verzweigte Ketzerei junger und alter Beginen aus, die einem strengen Lebenswandel huldigen und in

vielem Eckhart verwandte Gedanken vertreten. Und wieder beginnen Scheiterhaufen zu rauchen, auf denen ihre Bekenner, junge Mädchen und ältere, ob ihrer Frömmigkeit verehrte Frauen und Männer wie Konstantin in Erfurt, Bertold von Rohrbach in Speyer, Metza von Werthoven in Straßburg, Löffler in Bern, Wilhelm in Lübeck, Hans Becher aus der Nähe Aachens in Mainz für ihre Entscheidung für den eigenen, als richtig erkannten Weg zu Gott mit Brennen am lebendigen Leib bestraft werden.

Wie auch das Leben Heinrich Seuses steht das eines zweiten Eckhart-Schülers beständig unter der Drohung von Anfeindung und Verfolgung. Im Dominikanerkloster seiner Vaterstadt Straßburg wurde der Bürgerssohn Johannes Tauler gründlich in der Theologie des Thomas geschult.

Aber das entscheidende Erlebnis seines Lebens wurde die Begegnung des Jünglings mit dem geistigen Haupt der hier kräftig blühenden mystischen Bewegung, dem angebeteten und gefeierten Meister Eckhart. Ihm folgte er an das Generalstudium des Ordens nach Köln, wo er gemeinsam mit dem älteren Heinrich Seuse zu Füßen des verehrten Mannes saß und die Eckhartsche Grundkonzeption zu seiner eigenen, hinfort sein ganzes Denken und Wirken bestimmenden machte. Ihn wird er nach dessen schmählichem Ende in seinen Predigten verteidigen als den »lieblichen Meister«, und »den versteht ihr nicht; er sprach aus der Ewigkeit, und ihr vernahmt ihn nach der Zeit«.

Den Gedanken von der Gottesgeburt und Gotteseinigung wird Tauler nicht müde, seinen Hörern, seinen »Kinden«, als heiligste Forderung und Aufgabe ins Herz zu predigen, wobei er seinen Worten die gegenüber Eckharts durchsichtiger Helle durchaus eigene Farbe und Töne gibt. So wenn er vom Seelengrund in seiner Unermeßlichkeit spricht, von »jenem Grund ohne Grund«, von dem auch die zeitgenössischen Dichter sagen. Es ist reizvoll, in seinen Predigten die Stimme Eckharts wiederzuerkennen und gleich darauf die durchaus andere, Taulersche Manier des Denkens:

Die Weite, die sich in dem Grunde auftut, die hat weder Bild noch Form noch Weise; sie hat weder Hier noch Da. Denn es ist ein grundloser Abgrund, der ohne Grund in sich selber schwebt, so wie die Wasser wallen und wogen: jetzt versinken sie in einem Abgrund, und es scheint, als ob da kein Wasser wäre, und über eine kleine Weile rauscht es heraus, als ob es alle Dinge ertränken wollte. So geht es wie in einem Abgrund; darin ist die Wohnung Gottes viel eigentlicher als in dem Himmel und in allen Kreaturen. Wer dort hineingelangen könnte, der fände dort Gott auf wahre Weise, und er fände sich einfältiglich in Gott; und Gott würde sich nie mehr von ihm trennen, ihm wäre Gott gegenwärtig, und darin würde die Ewigkeit im Empfinden und Genießen gefunden, und da gibt es weder Vorausgehendes noch Nachkommendes. In diesen Grund vermag kein geschaffenes Licht zu reichen, denn hier ist alleine Gottes Wohnung und seine Statt.[44]

Diesen Abgrund vermögen auf keine Weise alle Kreaturen zu erfüllen noch zu ergründen; sie vermögen ihm mit nichts Genüge zu tun, noch ihn zu befriedigen, niemand außer Gott mit seiner ganzen Maßlosigkeit.

Der Abgrund ruft in sich hinein den Abgrund. Wenn der Mensch mit Fleiß auf diesen Grund achtgibt, so leuchtet dieser hinein in die Kräfte unter sich. . . wenn nur der Mensch darauf achten würde und bei sich selber bliebe und auf die minnigliche Stimme hörte, die in der Wüste dieses Grundes ruft. . . In dieser Wüste ist eine solche Öde, daß kein Gedanke in sie hinein kann.

Und indem er von den rationalen Denkoperationen der Scholastiker abrückt:

Nein, wahrlich nicht: alle vernünftigen Gedanken, die je ein Mensch von der Heiligen Dreifaltigkeit gedacht hat, womit sich viele abgeben, selbst derer kann keiner dort hinein. Nein, fürwahr: denn dieses ist so innig, so weit und so fern; und es hat weder Zeit noch Statt. Es ist einfältig und ohne etwas, daß in ihm unterschieden werden könnte; und wer dort auf die rechte Weise hineingeriete, dem wäre es, als ob er ewiglich hier gewesen wäre. Und dieses Leuchten ruft hervor und zeugt sich eine Ewigkeit. Es leuchtet heraus und gibt Zeugnis davon, daß der Mensch in seiner Ungeschaffenheit ewiglich in Gott war. Als der Mensch in Gott war, da war er Gott in Gott. . . Dasselbe, was der Mensch jetzt in seiner Geschaffenheit ist, das ist er eben in Gott gewesen, ein seiendes Wesen mit ihm.[45]

Mit dem großen Erbe des Eckhartschen Geistes zugleich übernimmt Tauler die ganze Last von Verdächtigungen und Feindschaft, die seinen Meister beschwert hatten. Das Bedrängtwerden und das Leid, das auch ihm und seinen Anhängern durch Worte und Werke von den Verfolgern, »die sehr heilig scheinen«, zugefügt wird, sprechen aus fast allen seinen Predigten. Doch während Eckhart bis zum Schluß im Innersten unangreifbar blieb und, ohne Rücksicht auf sich selbst, allein der Wahrheit, und sei sie noch so unerhört, verpflichtet – »noch mehr als Gott« –, bemüht Tauler sich, allen möglichen Gefahren klug vorzubauen und auszuweichen. Unter dem ständigen Druck mildert, stumpft er die kühnsten Spitzen in der Eckhartschen Unbedingtheit seines Sprechens, welche die Zornentladungen der Ordens- und Kirchenoberen mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes auf sich gezogen hatten. Und als sei er zu weit gegangen in seiner Erklärung von dem Einssein in der Vereinigung von Gott und Seele, beteuert Tauler stets unverzüglich und wie um nur gar keinem bösen Irrtum Spielraum zu geben: »freilich von Gnaden und nicht von Natur«.

Wer will sagen, wie weit dabei vorsorgliche Absicherung, die auch Widersprüche in Kauf nimmt, oder stummer Widerstand im Spiel sind, wie weit aber auch von seiner scholastischen Schulung her dualistisches Denken in ihm Wurzel geschlagen hat und an den empfindlichsten Punkten unver-

mittelt zwischen dem Eckhartschen Weizen hervor ins Kraut schießt, wie seine Drohungen mit den Schrecken der Endzeit und mit dem Teufel. Was aber Tauler als Eckhartschüler im ganzen von seinem Lehrer unterscheidet und zugleich seine weitreichende Wirkung begründet, ist seine Ummünzung der für viele unerreichbaren Gotteserfahrung und hohen Spekulation seines Meisters in eine praktische Frömmigkeits- und Lebenslehre, die sowohl ihm persönlich mehr liegt denn alles gelehrte »Tispitieren«, wie sie auch dem Verständnis und den Nöten seiner »biederen Leute«, wie er sie anredet, entgegenkommt. Er will, dem gegebenen Jetzt und Hier ganz zugewandt, vor allem Seelsorger sein, Trost und Rat geben, den Geängstigten und gleich ihm Verfolgten die Kraftquellen im eigenen Innern und der Einung mit Gott erschließen, ihnen zu Sicherheit und Geborgenheit in einem der Wirklichkeit voll zugekehrten Leben verhelfen, »daß sie so unbewegt im Innern werden wie ein eiserner Berg und sich nicht mehr niederwerfen lassen wie ein Rohr«. So schmilzt er auch Eckharts Begriff vom wesentlichen Menschen um in bloße Tugendhaftigkeit, in dem der Mensch

> *so allen Menschen geneigt und tugendhaft (wird), so gut von Sein und liebreichem Wandel mit allen Menschen, so liebend und gesellig, daß man irgendeinen Mangel an ihm weder sehen noch finden kann. Und solche Menschen sind allen anderen Menschen vertrauend und barmherzig, sie sind nicht hart noch hartherzig, sondern vielmehr gnädig. Und es ist nicht glaubhaft, daß diese Menschen je von Gott getrennt werden konnten.*[46]

Solche Menschen brauchen nichts zu fürchten und sich keines Menschen Spruch zu unterwerfen, »auch über diese Leute hat der Papst keine Gewalt, da Gott sie selber ›gefriget‹ hat«. Sie brauchen in ihrer unmittelbaren Gotteinigung keine Vermittlung durch Priester und Sakrament, denn »jeder soll sin selbes priester sin« »Die Kirchen«, so predigt er in der Stadt Eckharts am Tag der Weihung des Hohen Domes zu Köln am 26. September 1357, »machen die Leute nicht heilig, sondern die Leute machen die Kirche heilig« – die wahre Kirche ist der »inwendige Mensch«. Diese »Innigkeit« und »Einigkeit« von Gott und Mensch stimmt ihn zu einer alle Leiden und Niedrigkeiten überfliegenden Freudigkeit, so daß er den Menschen zuruft:

> *Ist dies nicht ein wonniglich Ding und ein hochzeitlich, fröhlich, selig Leben: Wir in Gott und Gott in uns, hier in der Zeit und da in der Ewigkeit und unaussprechlicher Seligkeit?*

Während Tauler in Straßburg, seiner Heimatstadt, 1360 die Augen schließt, ordnet in Ulm Heinrich von Berg, der Seuse, in einer Zelle des Dominikanerklosters sein Lebenswerk und hält in seiner *Vita* noch einmal Rückschau.

Man hat ihn den Minnesänger Gottes genannt. Und als ein Dichter, dessen innerstes Ergriffen- und Entbranntsein sich bald in zarter Innigkeit, bald

in kräftig quellender Bildhaftigkeit und Realistik ausgießt, steht er neben der Begine Mechthild von Magdeburg in der Reihe der europäischen Mystiker. Dabei ist er ein scholastisch geschulter, spekulativer Kopf, wenngleich er, durchaus auf Eckharts Pfaden wandelnd, wie Tauler als bereits gebranntes Kind ängstlich vermeidet, sich in die gefährlichen Außenzonen oder zu weit hinauszuwagen, und nicht bereit ist, mit dem Feuer zu spielen, das schon den bedroht, der den kleinen Schritt zwischen »Gnade« und »Natur« des Einsseins mit Gott nicht beachtet.

In seiner Vita unterweist Heinrich seine geistliche Tochter Elsbeth Stagel auf ihre Bitte hin in der hohen Lehre des Meisters Eckhart. Von Elsbeth nach der Auffassung befragt, die etliche vernünftige Leute – die Begarden – vom »Entgotten« Gottes verbreiten, antwortet er, indem er zwei Gottesvorstellungen einander gegenüberstellt: »Nach gewöhnlicher Weise zu reden, so nimmt man Gott als einen Herren der ganzen Welt, der keine Bosheit ungestraft hingehen läßt, noch irgendein gutes Werk ungelohnt. Deswegen wer Sünde tut, dem ist Gott ein furchtbarer Gott, wie der gute Hiob sprach: ›Ich habe Gott alle Zeit gefürchtet wie die Schiffer die großen Wellen‹.« Dem persönlichen, strafenden und lohnenden Gott Hiobs und der Bibel, dem man um Lohn dient, stellt er den Gott Eckharts gegenüber, der in seinem »Wesen« – das ist hier: »in seinem Herzen« – »ohne Weise« ist und der darum dem abgeschiedenen Menschen nicht mehr »Gott« ist »in den vorher genannten Weisen«.

Auf Elsbeths Frage: »Wo Gott ist, das wüßte ich gern«, antwortete Heinrich:

Die Meister sagen, Gott habe kein Wo, er sei ganz in allem. Nun tue deine inneren Augen auf und betrachte, wenn du es kannst, das Sein. . . Dann erfährst du, daß es das Allerwirklichste, das Allergegenwärtigste, das Allervollkommenste ist. Und dieses einfältige lautere Sein, das ist die bloße Gottheit, wegen seiner anwesenden Gegenwärtigkeit umschließt es alle zeitliche Gewordenheit als ein Anfang und Ende aller Dinge. Es ist ganz in allen Dingen vorhanden und ist auch ganz außerhalb aller Dinge. Darum spricht ein Meister: Gott ist wie ein zirkelhafter Ring; dieses Ringes Mittelpunkt ist überall und sein Umkreis nirgendwo.[47]

Ähnlich hatte schon vor hundert Jahren der Ritter Reinmar von Zweter gebetet:

Gott aller Dinge Ursprung,
Gott aller Weite und aller Länge
ein umfassender Ring
Gott aller Höhe ein Dach,
Gott aller Tiefe ein endeloser Grund![48]

Von Heinrich dem Seusen führen viele Fäden nach England, wo Walter Hilton (gest. 1395) ihm am nächsten steht. Hier hat sich Anfang des 14. Jahr-

hunderts im Protest gegen das dialektische Oxford ein Kreis von Gottsuchern um Richard Rolle von Hampole (1290 bis 1349) gebildet, der sich ebenfalls auf dem Weg nach innen mit Gott zu einigen strebt. In seiner schroffen Ablehnung der platten scholastischen Theologie, die über Gott die banalsten Aussagen zu machen wagt, bekennt er sich in bester europäischer Tradition zur *docta ignorantia* Eriugenas und des späteren Cusanus zu dem sich bescheidenden Wissen um die Unbegreiflichkeit Gottes als der einzig gemäßen Gotteserkenntnis. In England entsteht auch von unbekanntem Verfasser die *Cloud of Unknowing*, in der das Dunkel des Nichtwissens sich in das göttliche Unendliche hinein öffnet. Hier entsteht die prachtvolle, ganz unasketische und unvisionäre, von sinnlicher Inbrunst freie, hochstehende Mystik einer Frau, der Juliana Lampit von Norwich (1343–1413).

Als treuer Verteidiger Eckharts, der er im Gegensatz zu den Anpassungsfähigen wie Ruysbroek und Wenck zeitlebens blieb, hatte Seuse einen Zweifrontenkrieg zu bestehen. Denn nicht nur von außerhalb her, von der Kirche, wurde der Vernichtungskampf geführt. Wie auch Tauler, so warnt Heinrich vor der »falschen Freiheit« der »namenlosen wilden«, die des Meisters Lehre zeitlich, äußerlich, körperlich auslegten. Denn dies war die Gefahr, die ihrer gemeinsamen Sache mit dem Herabholen der hohen Lehre auf die Erde, mit ihrer praktischen Nutzbarmachung im Alltag durch den Kurzschluß der Halbverstehenden, grob Vereinfachenden, die sich leiblich für Gott hielten, durch Verballhornung und Materialisierung der edelsten und innersten religiösen Ziele aus den eigenen Reihen drohte. Solche Verfälschungen trugen nicht nur zu ihrem Niedergang bei, sie arbeiteten selbst dem Gegner geradezu in die Hände.

Gegen das Ärgernis der »angemaßten, ungeordneten, falschen Freiheit und Ledigkeit«, die sich »um kein Ding und nichts kümmert« und wähnt, der vollkommene Mensch bedürfe der Ordnung und des Gesetzes nicht, wie sie sich in Kreisen der Freigeister bemerkbar machte, wehrt sich heftig der hochgemute, zuchtgewohnte Ordensritter der Deutschherren von Sachsenhausen, die in der einstigen sächsischen Zwangssiedlung aus karolingischer Zeit am Südufer des Mains bei Frankfurt die Komturei ihrer hessischen Ballei gegründet haben.

Der Mensch ist der Wirkort Gottes, geschaffen, auf daß durch ihn Ordnung, Vernunft und Gesetz in der Welt seien und erhalten werden. Und dafür bedarf Gott des Menschen, so erklärt dieser Deutschherr, der als Kustos seines Ordenshauses in dem mit Reichstradition erfüllten Sachsenhausen amtet. Von hier aus hat in der Kapelle der Deutschritter 1324 der junge König Ludwig der Baier, der Sieger von Mühldorf, in seiner Sachsenhauser Appellation an Papst Johann XXII., der zum letzten großen Schlag des Sacerdotiums zur Unterwerfung des Reiches ausholte, die »seit undenklichen

Zeiten« geltenden Rechte des Reiches verteidigt. Hier, auf dem Deutschherrenhof, endet am 6. August 1338 die Oberhoheit der Kirche über das Reich, scheitert der Weltherrschaftsanspruch des Papstes an der Erklärung von Reich, Kurfürsten und Ständen, die das Kaisertum »gemäß althergebrachtem Recht und Gewohnheit« und unabhängig von einer Genehmigung oder Zustimmung durch den Papst allein auf die Wahl gründet.

Was sich hier ereignet, wiederholt im staatlichen Bereich, was im geistigen Raum vor sich geht: die Überwindung des Dualismus, die Abkehr von einem außerstaatlichen, von außen gesetzten und bestimmenden Recht und Rückkehr zur Selbstbestimmung und Autonomie, die Erklärung des Gesetzes *Licet iuris* durch den Reichstag und die am selben Tag erlassene, von seinem aus päpstlicher Gefangenschaft in Avignon geflüchteten Hof-Franziskaner Bonagratia verfaßte Proklamation Kaiser Ludwigs des Baiern. Sie beide verkünden die Gottunmittelbarkeit der kaiserlichen Gewalt und stellen sie wieder her und damit die Heiligkeit des Reiches und der priesterlich-richterlichen und königlichen Einheit des Kaisertums.

Es ist die Tragik der religiösen Bewegung der Gottunmittelbarkeit, daß die Selbstbestimmung und Befreiung im Staatlichen und im Religiösen, die bei wechselseitiger Unterstützung und Befruchtung eine Macht hätten sein können, nicht zueinander gefunden haben, wobei die unselige Feindschaft zwischen Franziskanern und Dominikanern, die auch ein Gegensatz der religiösen Standpunkte war, das Ihre tat, – daß das Reich und der sich bewußt Vereinzelnde getrennt ihrer eigenen Wege gingen und getrennt geschlagen wurden! Und erst 99 Jahre später werden das Erbe Eckharts und der »althergebrachte« religiös-staatliche Einheitsgedanke des Reiches sich in einem der großen Europäer verbinden – zu spät und zu früh, um nicht an dem tatsächlichen Mächteverhältnis scheitern zu müssen.

Dennoch gibt es inzwischen in eben diesem Sachsenhausen als ein Nachspiel zu Eckharts gewaltiger Fuge einen schlichten Kanon – »so arm und ungeschmückt. . . in Worten und menschlicher Weisheit, so und noch mehr reich und überköstlich ist es in Kunst und göttlicher Weisheit«, wie der junge Luther tief ergriffen erklärt.

Hier im reichstreuen Sachsenhausen entsteht, während bereits mit dem wieder erneuten Aufflammen der Scheiterhaufen auch die allgemeine Ausrottung der volkssprachlichen Ketzerschriften durch den »Pfaffenkönig« Karl IV. befohlen und Eckharts Schriften ausgemerzt und verstreut werden, ein Büchlein, in dessen feinem, edlem Geist etwas von dem spekulativen Geist des großen Meisters weiterlebt und die Jahrhunderte überdauern, immer von neuem entzücken und begeistern und in Zeiten religiöser Bedrückung immer wieder ein »Feldzeichen« sein wird, um das die ihm geistig Verwandten sich scharen. Sein Verfasser hat es klugerweise vorgezogen, anonym zu bleiben. Sein *Büchlein vom vollkommenen Leben*, in dem er sich nur als »der

Frankforter« vorstellt, ist unter dem Titel *Theologia Deutsch,* den Luther ihm gab, zu großem Ruhm gelangt und ob seines ketzerischen Inhalts seit 1621 auf den Index librorum prohibitorum gesetzt worden. Würde man jemals erfahren, wer »der Frankforter« gewesen ist? Im Jahre 1955 läßt tatsächlich eine Pressenachricht aufhorchen, die meldet, daß der Verfasser jenes wunderbaren Büchleins entdeckt worden sei: Heinrich von Bergen, wobei die Ähnlichkeit mit dem Geburtsnamen des Seusen, Heinrich von Berg, die große Überraschung bildet. Doch die Freude ist nur kurz. Zwar hatte ein Priester dieses Namens, Bruder der Deutschordenskommende Sachsenhausen, um 1359 geurkundet; doch nichts bewies, daß er mit dem Verfasser der *Theologia Deutsch* identisch war.

Dieser ungenannte Deutschherr muß ein sehr genauer Kenner der Eckhartschen Lehre und Diktion wie auch der Predigten Taulers gewesen sein. Aus seinem Werkchen klingt unverkennbar immer wieder Eckharts Stimme, nicht nur, wenn der Frankfurter vom wahren Sich-Entäußern seiner selbst und aller Dinge spricht und fortfährt, »so sagt es doch die Wahrheit in ihr selber, denn es ist in der Wahrheit also«. Und gleich darauf von »dem wahren Licht«:

Denn wer es nicht ist, der kann es nicht verstehen noch wissen. Wer es aber ist, der weiß es für sich allein; aber er kann es nicht sagen, denn es ist unaussprechlich. Darum, wer es wissen will, der halte sich mit ganzem Fleiß dazu, daß er es werde.[49]

Was ist nun das Vollkommene, und was ist das Stückwerk, das der Mensch lassen soll, um zu einem vollkommenen Leben zu gelangen?

Das Vollkommene ist ein Wesen, das in sich in seinem Wesen alle Wesen einbegriffen und beschlossen hat, und ohne das uns außer dem kein wahres Wesen ist, und in dem alle Dinge ihr Wesen haben. . . Aber das Stückwerk oder das Unvollkommene ist das, was aus diesem Vollkommenen hervorgebracht ist und wird . . . und heißt Kreatur. Das Stückwerk ist begreifbar, erkennbar, aussprechbar; aber das Vollkommene ist allen Kreaturen unbegreifbar, unaussprechbar und unerkennbar, insoweit sie Kreaturen sind. Darum nennt man das Vollkommene das »Nicht«, denn es ist dieses keines. Die Kreatur als Kreatur mag dies nicht erkennen noch begreifen, nicht benennen noch erdenken. Wenn nun das Vollkommene kommt, so verschmähet man das Stückwerk.

Wann kommt es aber? Wenn es in der Seele erkannt, empfunden und geschmeckt wird; denn die Unzulänglichkeit liegt ganz und gar an uns und nicht an ihm. – Soweit wir uns der Kreatur entledigen, soweit werden wir empfänglich . . .

Da geht Gott herein mit seinem Wesen, das ist mit seiner Selbheit.[50]

Da wird der Sohn Gottes geboren, wo

Gott und Mensch gänzlich eins geworden sind, also daß man in Wahrheit spricht: Gott und der Mensch sind Ein Ding. Das geschieht in solcher Weise: . . . wo der

Mensch so völlig in Gott verschwindet, also daß wahrer und vollkommener Mensch und wahrer und vollkommener Gott eines ist, daß da Gott selber der Mensch ist und der Mensch auch da selbst Gott ist; und eben diese wahre Einheit wirket da stetiglich und tut und lässet alles ohne das Ich, Mir, Mein, Mich und desgleichen. Und weil denn Gott allda eben dieser Mensch ist, so ist er auch voll Verständnis und Empfinden für Lieb und Leid, Bös und Gut und desgleichen.[51]

Dann auch – so heißt es wiederum ganz mit Eckharts Worten – »steht er allezeit gleich unbewegt in allen Dingen«, und, sofern er seinen eigenen Willen läßt, der doch nur darauf geht, »daß man davon Lust hab und darinne gloriere«. Alles, was da ist, ist gut und lustig und ein Paradies, eine Vorstadt oder Vorburg des Ewigen,

und besonders, was man in der Zeit und an den zeitlichen Dingen und an den Kreaturen von Gott und der Ewigkeit merken oder erkennen mag – denn die Kreaturen sind eine Weisung und ein Weg zu Gott und zu der Ewigkeit.[52]

Gar nichts ist Gott zuwider als der Eigen-Wille, der ja nur auf das Ich, Mein, Mir, Mich geht und darauf, daß man »darinne gloriere«. Diesen Eigen-Willen soll der Mensch lassen, auf daß er den göttlichen Willen in sich aufnehme! Das ist der aus Eckhartschem Denken folgerichtig keimende Gedanke des Pelagius – zugleich Kern und immer von neuem umkreister Mittelpunkt des ganzen Büchleins:

Der ewige Wille, der in Gott ursprünglich und wesentlich ist (aber) ohn alle Werke und Wirksamkeit derselbe ist in dem Menschen oder in der Kreatur wirksam und wollend: Denn zum Willen gehört und ist sein eigen, daß er wollen soll. Und wäre das nicht, was sollte er sonst? Er wäre ja ganz vergebens, wenn er keine Wirksamkeit haben sollte, und das mag ohne die Kreatur nicht geschehen.[53]

Wie nach Eriugena und Eckhart Gott des Menschen bedarf, daß er sich seiner bewußt werde, daß er sich selber erkenne und durch und mit dem Menschen wirke und die Welt schaffe, so ist auch für den Frankfurter der Mensch der Wirkort Gottes, den Gott »braucht«, um mit seiner Hilfe und durch ihn seinen Willen Wirksamkeit und Werk werden zu lassen. Ebenso wie Gott auch nur durch den Menschen Ordnung, Maß, Gesetz in der Welt schaffen kann! Dies ist der neue Gedanke, den der im Reichsdenken wurzelnde, dem Reich verpflichtete Deutschordensherr in die religiöse Bewegung als göttliche Verpflichtung des Menschen einbringt.

Darum soll die Kreatur sein, und Gott will sie haben, damit dieser Wille in ihr sein eigenes Werk habe und wirke, der doch in Gott ohne Werk ist und sein muß . . . Und da nun Gott ohne die Kreatur nicht wirksam und beweglich wollen mag, darum will er es tun in und mit den Kreaturen.[54]

Ein solcher Mensch, der den göttlichen Willen sich zu eigen macht, ist der wahrhaft freie Mensch, der sich von den Dingen nicht knechten läßt und in dem und durch den die göttliche Kraft selber göttliche Werke wirkt. Dies ist des Menschen Begründung und Bevollmächtigung, dies der Sinn seiner Existenz und sein hoher, göttlicher Auftrag: stellvertretend zu leben, zu wirken – dies seine verpflichtende sittliche Aufgabe: für Ordnung in der Welt zu sorgen – an Gottes Statt. Als Gottes Hand.

Göttlicher Auftrag, dem Menschen gegeben – jedem einzelnen! Nicht allein dem Geistlichen, nicht der Kirche! Aber auch nicht mehr allein dem kaiserlichen Menschen, dem Träger des Reichs? Ja, verpflichtet solcher Auftrag ihn überhaupt noch in einer Zeit, da jeder der Gesetze spottet, die nicht *mehr* taugen »als Spinnwebe, von denen keine Heuschrecke, geschweige ein Wildschwein sich binden läßt«?

Was sich in dem Ordnungsauftrag des Deutschherrn von Sachsenhausen in der rein menschlichen Sphäre hält, greift bald darauf schon mit dem Mann, der jene scharfe Zeitkritik übte, über den Bereich des einzelnen hinaus und in die weltpolitische Gestaltung auf höchster Ebene mit ein. Noch einmal, wiederum in der Zeit tiefster Spaltung und heilloser Unordnung, verbindet sich, diesmal vor dem Forum der abendländischen Christenheit, die vom Geiste Eckharts getragene Bewegung mit einer politischen Aktion zu einem letzten großen Versuch einer Erneuerung von Reich und Kirche in einer allumfassenden Einheit im Sinne des uralt-europäischen gottweltlichen Einklangs, zu einem letzten Appell vor ihrem gänzlichen Auseinanderfall und Bersten in sich.

Der Dreißigjährige, der im Gefolge seines ehemaligen Lehrers, des freisinnigen, hochgelehrten Professors der Rechte aus Padua und Kardinals Giuliano Cesarini, auf dem Basler Konzil auftritt und 1433 den versammelten Kardinälen, Bischöfen und 2000 Doktoren europäischer Universitäten sein mehrere Bände umfassendes Reformprogramm vorlegt, ist der deutsche Notar des erzbischöflichen Hofs zu Trier, der Doktor der Rechte Nikolaus Chrylfftz aus Kues. In dem 3. Buch seiner *Concordantia catholica* weist er die Herrschaftsansprüche des Papstes über das Reich mit geharnischten Worten zurück. Dabei beruft er sich wie der Westfale und päpstliche Notar Dietrich von Niehm, wie hundert Jahre vor ihm Kaiser Ludwig der Baier, dem der Papst Reich und Kaisertum bestritten hatte, auf die althergebrachten Gebräuche des Reiches, »welche« – so hatte Ludwig in Sachsenhausen erklärt – »es für Recht halten und von undenklichen Zeiten gehalten haben«, daß, wenn zwei Könige in Zwietracht gewählt werden, daß dann demjenigen der Gewählten das Reich zukomme, den Gott im Kampf als den Heilhafteren im Streit um das Reich erwiesen habe. Wie schon Widukind von Corvey in seiner *Sachsengeschichte* von den siegreichen Heeren meldet, daß sie ihren Kö-

nig, kraft dessen Heil sie den Sieg über die Zerstörer des Landes erfochten, auf den Schild zum Kaiser erhoben, so, erklärt jetzt Nikolaus, sei bereits zu Karls des Großen Zeit das Imperium nicht von außerhalb, durch die Päpste, verliehen worden und die Salbung durch sie nicht Zeichen einer päpstlichen Oberherrschaft, sondern eigener göttlicher Vollmacht und stehe daher frei und gleichberechtigt neben dem Auftrag des Papstes. Und so beschwört er den Kaiser, dieses seines priesterlichen, durch natürliches wie durch göttliches Recht gegründeten Amtes zu walten und in dieser Zeit der Unordnung und Gesetzlosigkeit ein Wahrer von Frieden, Ordnung und Gerechtigkeit zu sein, ein Hüter der Freiheit und Schützer der Unterdrückten, und den nur auf den eigenen Vorteil bedachten Störern des Reiches entgegenzutreten – »vergeblich sucht man sonst das Reich bei den Deutschen«.

Dieser Mythos vom Kaiser, der in tiefster Not überall in Reich und Rom, ja in den ganzen Kosmos das Heil wiederbringen wird, ist im Volk durch alle Niederbrüche lebendig geblieben. Dieses Heil aber spürt das Volk aller priesterlichen Verdunkelung zum Trotz auch in sich selbst. Und in allen Unheilszeiten wird es sich seines eigenen Heils nur stärker bewußt, ob es ihm in dem englischen Ketzer, dem Oxforder Professor John Wiclif, den die Sorge um das Wohl seines Volkes zum Kampf um die Abhängigkeit seines Reiches von Rom beruft, oder in dem tschechischen Ketzer, dem Rektor und Professor der Universität von Prag, Johan Hus, begegnet, die in der Volkssprache zu ihm sprechen und wie Aldebert in Feld und Wäldern predigen – ob es sich ihm in der französischen Heilsbringerin Johanna von Orléans oder in dem italienischen Helfer und Heiler des Volkes, dem von Gott selbst mit der Heilsmitteilung befähigten Franziskus von Assisi verkörpert, der, ein Bruder aller Wesen, den Blumen, Wiesen und rieselnden Brunnen predigt, aber auch das zerstörende Feuer und den Tod seinen Bruder nennt – oder ob es seiner mit Eckhart, dem Frankfurter, Heinrich von Berg, Tauler, mit Ruysbroek, Geert Groote und Wessel Gansfoort auf dem Wege in die eigene Brust innewird. Und wenn Kirche und Reich selbst heillos werden, wenn der unheilige Papst selber das Heil vernichtet und Kirche und Konzil seine Heilsträger als Ketzer verurteilen und verbrennen, so ruft ähnlich wie Jacques Lefèvre d'Etaples in Frankreich der freigeistige Friese Wessel Gansfoort aus Groningen, Magister in Köln, Heidelberg und Paris, dem Volk zu:

> *Ihr selbst seid Herrscher in dem Reich Gottes in euch, ihr selbst seid die Hüter seines heiligsten Willens – so ihr nur wollt!*
>
> *Nicht in einem fremden Werk ist unser Heil begründet, sondern in uns allein ist unser Reich.*[55]

Denn das Erbe Eckharts ist nicht untergegangen. Die religiöse Volksbewegung von europäischem Ausmaß, die in Eckhart ihre mächtigste Aufgipfelung erfahren hatte, war zwar, wo immer sie entdeckt wurde, ausgemerzt

oder blutig verfolgt worden. Dennoch strömt sie unaufhaltsam und unausrottbar durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart, seit Orléans, Arras, Turin und den Pariser Amalrikanern stetig anwachsend, seit Eckhart in mächtigem Strömen sich ausbreitend, ein unübersehbarer Beweis: Hier ist das religiöse Wollen des Laien aller Schichten, ja selbst großer Kreise der Geistlichkeit unmittelbar angesprochen, nicht nur das – hier spricht das religiöse Wollen sich selber spontan und am reinsten und tiefsten aus. Die alle Anfeindung überwindende Beharrlichkeit dieses Strömens wiegt um so mehr, als in seinem Vorzug zugleich seine Begrenzung liegt: Die Unmittelbarkeit zu Gott im Alleingang des Einzelnen aus freier Wahl und Entscheidung, führerlos, dogmenlos, kultlos, stellte an die Persönlichkeit, ihre Eigenständigkeit, innere Unabhängigkeit, ihre Urteils- und Entscheidungsfähigkeit andere Ansprüche als das wohl umzäunte Leben des Kirchenchristen, wozu der notwendige Mut solches diffamierten und immer lebensgefährlichen Außenseitertums ein hohes Maß echten religiösen Engagements voraussetzte.

So strömt diese Bewegung fort, völlig ohne Regel und sich selbst überlassen – wobei nur hier und dort höher gebildete und akademisch geschulte Geister Richtung geben – teils offen sich bekennend, teils im Untergrund fortlebend – jeweils in verschiedenen Abwandlungen gemäß den nationalen Eigenheiten und jeweiligen geistigen Erneuerungskräften des Zeitalters – immer wieder in der Auseinandersetzung mit der Kirche und kirchlicher Tradition, bald gänzlich abseits, bald leidlich sich einfügend, – hier in feste Kanäle gefaßt und puritanisch verengt wie in den Niederlanden, dort nahezu sektenartige Mittelpunkte bildend oder frei ganze Gebiete überflutend und plötzlich in anderen Teilen Europas hervorsprudelnd – hier ins Quietistische und Pietistische mündend, dort aktivistisch, ja revolutionär auftretend, – bald zu moralischer Belehrung und behaglicher Erbauung auf Flaschen gezogen, bald mehr spekulativ sich erneuernd oder in ekstatische oder sentimentalische Schwärmerei aus- und entartend – dort als schlichte, tiefe Frömmigkeit gelebt, hier als nüchterne Lebenslehre praktiziert.

Ein starker Schwerpunkt bildet sich im südwestdeutschen Raum, der Heimat Heinrichs von Berg und Taulers, zunächst in den »Gottesfreunden« im Oberrheinischen, wo die religiöse Bewegung schon lange vor ihnen heimisch gewesen ist.

Hier werden zweihundert Jahre nach Eckhart zwei Männer gegen den Protestanten Luther protestieren und, von lutherischer Intoleranz nicht weniger erbarmungslos verfolgt, von Haus und Familie gejagt und von Ort zu Ort gehetzt werden als die Ketzer gegen Rom, denn »wer meine Lehre nicht annimmt, der kann nicht zum Heil kommen«. Fast gleichaltrig, beide Verehrer Taulers und der *Theologia Deutsch*, die anfänglich auch Luther inspiriert hatte, beide von Erasmus beeindruckt, erfahren sie beide, was es heißt, an-

derer Meinung zu sein als der »Papst in Wittenberg« und seine Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben des total prädestinierten, total sündigen Menschen, was es heißt, seinen Protest gegen Rom in unerwünschter Weise zu Ende zu denken, indem man mit der religiösen Existenz des inwendigen, gottinnigen Menschen Ernst macht. Was es heißt, nachdem Luther 1527 das eben erst gehißte Banner der Gewissensfreiheit wieder eingeholt hat, zu widersprechen, bis sie beide nach einem Leben als Ausgestoßene, aus allen Städten Vertriebene nacheinander in noch jugendlichem Alter in Basel sterben: der stille, vornehme, wie von innen her leuchtende und im Innersten unanfechtbare Hans Denck, der Gott in allen Kreaturen erblickt und in jedem Menschen, in dessen Seele er sich offenbare in dem göttlichen Fünklein als dem Funken des Geistes und sittlicher Gesetzgeber – doch, so erklärt er allen denen, die im Glauben schon ein sanftes Ruhekissen erblicken:

Es ist nicht genug, daß Gott in dir ist, du mußt auch in Gott sein![56]

Und da ist der kämpferische, furchtlose, weil in langer Verfolgung und nach einem schmutzigen Ketzerprozeß in Ulm innerlich unabhängig gewordene Sebastian Franck aus Donauwörth, der einen unkonfessionellen Glauben der Zukunft verkündet, der das Reich im »inwendigen Menschen« errichtet und alles äußere Kirchentum, Predigt und Sakramente wie alles Auswendige »läßt«, denn:

Was äußerlich ist, hat nicht Wesen und Wahrheit an sich selbst, sondern ist nur eine Hinleitung in das Innere wie die ganze sichtbare Welt.[57]

Über Gott kann man nichts aussagen, als daß er alles ist und alles wirkt, und wäre die Sünde ein Etwas und nicht Nichts, so wäre Gott auch die Sünde im Menschen. Denn der Mensch ist allezeit und von allen Seiten vom unfaßlichen Gott umfaßt, da er alles durchwest.

Der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern er wird gesungen und in den Lüften umhergetragen. Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fliegt. Er ist aller Wesen Wesen, also, daß alle Kreaturen seiner voll sind.[58]

Und darum sind wir »Gottes fähig«, denn

wir sind göttlicher Art, das Licht ist in der Laterne Gottes angezündet, und der Schatz liegt schon in den Äckern. Ja, wer nur in sich selbst einkehrte und diesen Schatz suchte, der würde ihn gar nicht jenseits des Meeres finden, noch im Himmel suchen dürfen. Sondern in uns ist das Wort Gottes,[59]

wenn wir nur aller »Annehmung von andern« und unserer selbst »ledig stehen« und uns »mit nichten meinen«. Sie beide, Denck und Franck, sind sich einig in ihrer Forderung der Toleranz als der Grundlage des menschlichen Miteinanders.

Einen ihrer gewichtigsten Schwerpunkte, von dem eine große Strahlung ausgeht, hat die religiöse Bewegung auf dem alten Ketzerboden der Niederlande gefunden in der »Bewegung vom gemeinsamen Leben«. Hier hat der Eckhartschüler Jan Ruysbroek gewirkt, hier gründen seine Schüler Geert Groote und Florentius Radewijn in Deventer und Zwolle die einer strengen Disziplin sich unterwerfende Gemeinschaft der »Fraterherren«, der »Brüder vom gemein(sam)en Leben«, die durch Errichtung von Fraterherren-Häusern und Schulanstalten im ganzen niederdeutschen und norddeutschen Raum bis an die Weichsel ins Ordensland und nach Württemberg hin ihre Lehrer der gottunmittelbaren Frömmigkeit und einer freien Wissenschaft ausbildete. Hier, in der Schule von Deventer, wird der neunjährige Erasmus erzogen, dem wir bereits begegneten, hier läßt, gemäß ihrer nahen Geistesverwandtschaft, die Geschichtsfabel den jungen Nikolaus aus Kues seinen ersten Unterricht finden, den wir auf dem Konzil in Basel sahen; der Cusaner hat das Erbe Eckharts, das in dem Schrifttum eines Jahrhunderts auf den Stand hausbackener Erbauungsliteratur abgesunken war, bewußt neu aufgenommen und seinem eigenen Geist anverwandelt, der sich anderen und neuen Notwendigkeiten stellte, weshalb an anderer Stelle von ihm zu sprechen sein wird.

Ein dritter Schwerpunkt, aus dem zukünftig immer von neuem bedeutende Kräfte hervorgehen werden, hat sich im Osten gebildet, in Kursachsen und Schlesien. Während im Westen protestantische Glaubensintoleranz Hans Denck und Sebastian Franck als Heimat- und Friedlose von Stadt zu Stadt treibt, wird hier der schlesische Edelmann Kaspar von Schwenckfeld, wie jene ein tiefer Verehrer des Frankfurters und der *Theologia Deutsch*, zum Protestanten gegen den autoritären Protestantismus Luthers und von diesem erbittert bekämpft und zum Verfolgten wie sie, von seinen Gütern in Schlesien verwiesen und dreißig Jahre lang wie vogelfreies Wild gehetzt. Gleich dem zwanzig Jahre älteren Pfarrer aus Zwickau, Thomas Münzer, obwohl von ihm so verschieden nach Herkunft und Wesen, beruft Schwenckfeld sich – gegen Luthers ganz uneuropäische, für sein religiöses Empfinden ganz unerträgliche Einengung der Offenbarung Gottes allein auf die Schrift und die verhängnisvolle Identifizierung von Gottes Wort mit dem Buchstaben der Bibel – auf das »innere Wort«, das Gott in jedem Menschen spricht, und – gegen jegliches Kirchen- und Sektentum – auf die »innere Kirche«, in der jeder seinen Weg unmittelbar zu Gott findet und »sein eigener Priester« ist. Während die Anhänger Schwenckfelds vor allem in den Kreisen des Adels trotz Verbot und Verfolgung freie religiöse Sammlungsgruppen in Schlesien, Preußen und Süddeutschland bilden und sich später sogar zur Auswanderung nach Amerika gezwungen sehen, wird Münzer als Führer der Bauern, die sich ihm anschließen, zum sozialen Revolutionär, der noch auf dem

Schafott bittet, »gegen die armen Leute nicht zu hart zu sein«, und als »Schwärmer«, wie Luthers Haß jetzt die Ketzer tituliert, 1525 bei Frankenhausen enthauptet.

Aus der Verketzerung jeder Abweichung vom Luthertum zieht der bei Dresden geborene, in Zschopau wirkende protestantische Pfarrer Valentin Weigel (1533–1588) die Lehre, seinen ihn tiefbeglückenden Wandel in den ketzerischen Fußstapfen Eckharts, auf den er in einem Tauler-Druck gestoßen ist, und seiner geliebten *Theologia Deutsch,* zu der er einen »kurzen Bericht und Anleitung« verfaßt, bis zu seinem Tod vor den wachsamen Augen der Kirche geheimzuhalten. Und nur dem Dunkel seines Schreibtisches vertraut er an, was er von der Einigung Gottes mit dem Menschen gedacht und von der Gottesgeburt, wenn »das innere Wort« im Menschen durchbricht und Gott und der in seinem Wesenskern göttliche Mensch eines werden im Willen und Erkennen. Denn wie der Leib uns näher ist als unser Kleid und die Seele uns näher als unser Leib, so »ist Gott – wie auch Eccardus bezeugt – uns viel näher als wir uns selber«, denn er wohnt in unseres Geistes allerinnerster Tiefe.

Von ihm führt eine gerade Linie zu dem Görlitzer Schuhmachermeister Jakob Böhme (1575–1624), der durch seine Verbindung mit dem schwenckfeldisch gesinnten lausitzisch-schlesischen Adel auch mit den Schriften Sebastian Francks, Schwenckfelds und den noch ungedruckten des Valentin Weigel bekannt wird. Und durch Weigel vermutlich auch mit einer Predigt Eckharts, die der heimliche Ketzer eigenhändig abgeschrieben hatte. Doch wenn einer jemals äußerer Anregung nicht bedurft und aus dem eigenen sprudelnden und überwallenden Quell geschöpft hat, so ist es dieser eigenständige, tiefsinnige Grübler und Gottsucher, der um seines das kirchlich Zulässige mißachtenden Glaubens willen die unwürdigsten Schikanen und Verfolgungen zu ertragen gehabt und noch bis zu seinem letzten Atemzug gequält, ja noch im Grab geschändet worden ist.

Auch in Jakob Böhme lebt der Glaube, daß alles Gott und alles in Gott ist.

> *Du darfst nicht sagen: wo ist Gott? Höre, du blinder Mensch, du lebst in Gott und Gott in dir: und so du heilig lebst, so bist du selber Gott. Wo du nur hinsiehest, da ist Gott.*

Auch für ihn gilt, daß der freie Wille »sein selbsteigener Urstand aus dem Worte göttlicher Kraft« ist, in dem Gott selber »will«. Auch in ihm lebt die Gewißheit, daß das Wesen der Menschenseele göttlicher Natur ist, ja – »der innere Grund der Seele *ist* die göttliche Natur« – »das Zentrum Gottes«. Auch ihm ist das höchste Ziel die Einswerdung der Seele mit dem göttlichen Urgrund – Eckharts »Gottheit« –, in dem sie alle Begierlichkeit »lasse« und

> *sich wieder schwinge in die allerlauterste Stille und begehre des Wollens zu schweigen, also daß der Wille sich über alle Sinnlichkeit und Bildlichkeit in den ewigen*

Willen des Urgrunds vertiefe, aus dem er ist anfänglich entstanden, daß er in sich nichts mehr wolle, ohne was Gott durch ihn will – so ist er in dem tiefsten Grunde der Einheit.[60]

Aus solchem innersten Wissen um die Wesenseinheit Gottes mit dem Menschen kann Böhme die seit dem 11. Jahrhundert immer neu gestellte Frage stellen: »Wo willst du doch Gott suchen?« Und sie mit Hugo von St. Viktor und Margarete Porete, mit Eckhart und dem Frankfurter, mit Seuse und Tauler beantworten:

Suche ihn nur in deiner Seele, die ist aus der ewigen Natur, darinnen die göttliche Geburt stehet.[61]

Doch führt Jakob Böhmes religiöser Weg noch über sie alle hinaus, weshalb wir ihn in anderer Umgebung wiedertreffen werden. Von ihm, der in Deutschland durch geheime Konventikel um seinen Freund und Biographen Abraham von Franckenberg und andere schlesische Adlige zunächst im Untergrund fortwirkt, bis Franz von Baader ihn Anfang des 19. Jahrhunderts neu entdeckt, gehen derweil starke Impulse aus: einerseits nach Rußland, wo seine schon bald nach seinem Tod übersetzten Werke ein weit nachhallendes Echo finden, andererseits, wie nicht anders zu erwarten, auf die Niederlande. Ganz besonders aber auf England, wo er – allgemein »Behmen« genannt – sofort mehrfach übersetzt wird und in Newton einen eifrigen Leser, in dem Dichter und Maler William Blake einen Geistesverwandten und in dem Arzt John Pordage seinen Interpreten findet. William Law von Oxford läßt sich 1733 von ihm enthusiastisch ergreifen und zeigt der englischen Gesellschaft einen anderen Gott, als den sie bisher zu kennen glaubte.

Es ist dies die Atmosphäre, in der George Fox (1624–1691) aufwächst, auch er ein tiefernster und tiefgläubiger Ketzer, der sich auflehnt gegen alles Kirchenchristentum und gegen jede Mittlerreligion. Dagegen weist er den Menschen an das »innere Licht«, mit dem Gott in ihn einbricht, und an das schweigende Hinhorchen auf die innere Stimme, in der das Ewige im Menschen Wort wird und im Gewissen, in der Vernunft und in allen Kräften sich offenbart. Das innere Licht leuchtet in jedem Menschen auf, wenn er nur alles läßt und sich in sich selbst versenkt:

Sei still und vertreibe dein eigenes Denken, Forschen, Suchen, Wünschen, Vorstellen und bleibe bei dem Grunde Gottes in dir. Dann wirst auch du fühlen, wie die Kraft Gottes in dir wirkt.[62]

Wie dieser Gottergriffene hinaus in die Welt wirkt in unermüdlicher, alle Schranken von Konfession und Nation überwindender Hilfstätigkeit, haben seine Anhänger bewiesen, in denen noch heute, dreihundert Jahre nachdem

er – 1652 – die religiöse »Society of Friends« gründete, sein Geist in der weltweiten Organisation der Quäker fortdauert.

Ebenfalls dem Osten Deutschlands entstammen im 17. Jahrhundert drei Männer, die im Gegensatz und Protest zum Luthertum den unmittelbaren Weg zur Einswerdung mit Gott im Seelengrund gegen alle Gefährdung hindurch jeder auf seine Weise wagen und somit auch die Tradition der mittelalterlichen Meister wiederaufnehmen. Kein Wunder, daß sie dabei so oder so auf die mächtige Spur von Jakob Böhme stoßen.

Der aus der Nähe von Liegnitz stammende Landadlige Daniel von Czepko (1605–1660) kommt während seines Studiums in Straßburg mit der dortigen religiösen Bewegung und in der Heimat mit dem Franckenberg-Kreis in Berührung. Und durch seine Beschäftigung mit Tauler und den diesem zugeschriebenen *Göttlichen Lehren* nimmt er so viel von Eckhartschem Geist in sich auf, daß der Meister selbst aus ihm zu sprechen scheint, wenn er von der sich mit Gott einenden Seele sagt:

> *Sie ist ohn Unterlaß in Gott, und nihmt nicht Gott, als er gut, nicht als er wahr ist, sondern als er ist, daß er ist. Sie nihmt in der Einigung und geht durch, sucht, was die Einigung sey. Wo Gott ist, da ist die Seele, und wo die Seele ist, da ist Gott. Sie gebieret sich in sich selbst, und aus sich selbst und wieder in sich selbst, und die Geburt ist ewig.*[63]

Im Todesjahr Jakob Böhmes, einen Monat nach seinem Hinscheiden, wird in Breslau Johann Scheffler (1624–1677) geboren. Als zukünftiger Arzt studiert er gleichfalls in Straßburg und drei Jahre an der Leidener Hohen Schule in Holland. Und überall begleiten ihn die *Morgenröte im Aufgang* von Böhme, Taulers *Göttliche Lehren,* eine Sammlung verschiedener Traktate und Predigten, unter denen sich unerkannt auch einige Predigten Eckharts, Seuses und Ruysbroeks verkrochen haben, und die *Theologia Deutsch,* in denen er eine seinem eigenen Gotterleben verwandte Welt entdeckt. Was liegt näher, als daß er, heimgekehrt, als Leibarzt des Herzogs von Öls das kaum eine halbe Wegstunde entfernt auf Ludwigsdorf bei Öls lebende Haupt der »Böhmisten«, Abraham von Franckenberg, zu seinem geistigen Führer erwählt und zu seinem väterlichen Freund. In diesen Kreisen gehen auch die handschriftlich verbreiteten Dichtungen des fürstlichen Regierungsrats Daniel von Czepko von Hand zu Hand.

Luthers Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben ist es, gegen die diese Männer sich auflehnen, denen dagegen alles aufs eigene Wollen, aufs Tun ankommt und auf den eigenen Weg zu Gott ohne Umschweife und Umwege über die Heilige Schrift. Aus dieser evangelischen Lehre, so hatte 1636 ein Unbekannter an den Herrn auf Ludwigsdorf geschrieben, entsprängen die heute überall im Schwange gehenden Sünden und Laster, und es reue ihn tief, daß er den Worten Luthers getraut – hätten sie es ihm durch

die Rechtfertigung im Glauben, die keine Mühe brauche, nicht alles gar so süß gemacht, er hätte niemals und nimmer so viel gesündigt wider Gott.

»Ach, Mensch, versäum dich nicht – es liegt an dir allein!«[64] setzt Johann Scheffler Luther entgegen und wird nicht müde, in immer neuen Wendungen zu wiederholen: »Frag nicht, was göttlich ist – du mußt es selber sein!« Christi Tod hilft dir nicht – du mußt dir selber sterben . . .

Die Schrift ist Schrift, sonst nichts. Mein Trost ist Wesenheit;
Und daß Gott in mir spricht das Wort der Ewigkeit.[65]

Und in Eckhartschem Geist heißt es:

Mensch, werde wesentlich! Denn wenn die Welt vergeht,
So fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht.[66]

So entstehen seine mehr als 1300 »Geistreichen Sinn- und Schlußreime«, knappe, prägnante Alexandriner, in denen dieser schlesische Arzt und Dichter dreihundert Jahre nach Eckhart das Erlebnis des Einsseins mit Gott in Versen verdichtet, die wie geschliffene Kristalle sind und als kühnste Zuspitzungen Eckhartscher Gedanken überraschen. Als der »Cherubinische Wandersmann« des Angelus Silesius haben seine nach Czepkos Vorbild antithetisch angelegten, fast spielerisch anmutenden Alexandrinerpaare, in denen dennoch das Unergründliche der in Gegensätzen sich einenden Gottheit gegenwärtig ist, sich als überzeitliche religiöse Aussage erwiesen. Verse wie diese haben bis heute nichts von ihrer inneren Leuchtkraft verloren:

Halt an, wo laufst du hin? Der Himmel ist in dir.
Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für.

Bist du in Gott geborn, so blühet Gott in dir,
Und seine Gottheit ist dein Saft und deine Zier.

Gott ist in mir das Feur und ich in ihm der Schein;
Sind wir einander nicht ganz inniglich gemein?

Wer Gott will gleiche sein, muß allem ungleich werden,
Muß ledig seiner selbst und los sein von Beschwerden.

Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier;
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir.

Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein;
Er kann nicht über mir, ich unter ihm nicht sein.

Du darfst zu Gott nicht schrein, der Brunnquell ist in dir;
Stopfst du den Ausgang nicht, er flösse für und für.

In Gott wird nichts erkannt: er ist ein einig Ein,
Was man in ihm erkennt, das muß man selber sein.

Weil meine Seel in Gott steht außer Zeit und Ort,
So muß sie gleiche sein dem Ort und ewgen Wort.

Die Gottheit ist mein Saft, was aus mir grünt und blüht,
Das ist sein heilger Geist, durch den der Trieb geschieht.

Ich bin so breit als Gott, nichts ist in aller Welt,
Das mich, o Wunderding! in sich umschlossen hält.

Ich selbst bin Ewigkeit, wann ich die Zeit verlasse
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.

Ich glaube keinen Tod, sterb ich gleich alle Stunden,
So hab ich jedesmal ein besser Leben funden.

Ich sag: es stirbet nichts; nur daß ein ander Leben . . .
. . . wird durch den Tod gegeben.[67]

In seiner Vorrede schreibt Scheffler:

Wenn nun der Mensch zu solcher vollkommenen Gleichheit Gottes gelangt ist, tut Gott nichts ohne einen solchen Menschen, denn er ist eins mit ihm.

Und so prägt der Dichter diese Verse, die auch Eckhart oder der Frankfurter gesprochen haben könnten:

Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine hegen.[68]

Eckhart hatte gesagt: »Gott mag nicht gewerden ohne die Seele«, ja noch gewagter, noch kühner: »Wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht – dafür daß Gott Gott ist, dafür bin ich die Ursache.« Und Scheffler findet das Wort:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben.[69]

Doch als protestantischer Glaubenseifer solch überkonfessionellem und ketzerischem Geist aufs feindseligste zusetzt, ergibt sich die bemerkenswerte Erscheinung, daß jetzt die Konversion zum Katholizismus als Rettungsanker ergriffen wird. Während Daniel von Czepko seine Zuflucht bei den katholischen Brüdern von Czigan nimmt, quittiert Johann Scheffler die schweren Kränkungen, die der Hofprediger von Öls ihm zufügt, indem er 29jährig den herzoglichen Hof verläßt und in Breslau die katholische Taufe und damit den Namen eines spanischen Mystikers Angelus empfängt, ja später Mitglied des Franziskanerordens und militanter Gegner des Protestantismus wird.

Um die Zeit seines Konfessionswechsels wird in Breslau die dritte und erschütterndste Gestalt der außerkonfessionellen religiösen Bewegung des Jahrhunderts geboren, Quirinus Kuhlmann (1651–1689). Er ist ein Kind des alle Grenzen sprengenden Barocks, der die unheimliche Wucht seines abgrundtiefen unerhörten Erlebens einer ekstatischen Gotteinigung in sprachlich genialen Gedichten von maßlosem Erleidens- und Leidenschaftsüberschwang ausquillt und von ihr so wild durchschüttelt wird, daß sein Be-

wußtsein über die Grenze des prophetenhaften Außer-sich-Seins nicht mehr zurückfindet. Der seinem Gott, »dem Abgrund Grundes los« in die »tiffsten Tiff« hinab nachsteigt und erklärt: »Wann die Vernunfft nachfaßt, wird von Vernunfft sie blos« – dieser vom Wahn der Gottgleichheit Überfallene wird nach einem unruhigen Leben, das ihn durch ganz Europa zwischen London und Konstantinopel schweifen läßt, 1689 in Moskau zusammen mit russischen Böhmisten als Ketzer dem Scheiterhaufen überantwortet – Opfer einer übersteigerten ekstatischen Abart der Gotteinung, die den Feuertod als Tor zur letzten Einheit willkommen heißt, ihm zustreben muß wie die Motte der Flamme, die sie verzehrt – Opfer einer allen christlichen Konfessionen gleichermaßen eigenen unmenschlichen Intoleranz, die sich für befugt hält, im Namen Christi Andersgläubige »dem Satan zu übergeben« – einer Intoleranz, der selbst noch im aufgeklärten Jahrhundert der Umgang mit den Verkündern der »mystischen« Gotteinigung als todeswürdig gilt.

»Ein gewisser Mensch hier in München hat sich vor einiger Zeit, als man von meinem Treiben und Streben, die Mystik wieder aufzuwärmen etc. sprach, darum sehr konsequent dahin geäußert, daß man solche Menschen wie mich, in Anbetracht der Verwirrung, die sie in politischen und religiösen Dingen anrichten, lieber gleich totschlagen sollte.« Diese Worte stehen in einem Brief, geschrieben am 26. Januar 1813 von dem Mann, der, ein Schliemann des Geistes, das Glück und den Erfolg seines Lebens darin erfährt, einen Fund nach dem anderen ans Tageslicht zu heben, Schätze, ebenso kostbar wie Goldmasken und Goldmünzen, ebenso Begeisterungstaumel und Feindschaft herausfordernd und offensichtlich ebenso lebensgefährdend wie sie. Dem Münchener Religionsphilosophen Franz von Baader gelingt es, nicht nur Tauler, sondern auch Jakob Böhme dem nun schon hundertjährigen Vergessen zu entreißen.

Ja, über den die Jahrhunderte völliges Dunkel gebreitet haben, den größten religiösen Genius des Mittelalters, Eckhart, gibt er der Welt zurück. Wohl hatte ein einzelner, seinem Geist Verwandter, Nikolaus von Kues, die seltenen, verstreuten Blätter, Teile des lateinischen *Opus tripartitum,* voll Eifer zusammengetragen und sich mutig zu seinem verfemten Verfasser bekannt. Eckharts wenige erhaltene Handschriften verstaubten weiter. Denn von seinem Werk war nichts gedruckt, nichts zu den Augen der Reformatoren gedrungen, es sei denn in ein paar Predigten, die unter Taulers Flagge in den vielfach gedruckten und sogar ins Lateinische übersetzten Ausgaben seiner Predigten segelten, zusammen mit dem ihm ebenfalls irrtümlich zugeschriebenen Traktat *Nachfolge des armen Lebens Christi.* Die Nacht um Eckhart ist so tief, daß noch 1828 das *Handbuch der Kirchengeschichte* des Bonner Ordinarius für Philosophie, Ritter, seinen Namen nicht kennt, wenn es den »mittelalterlichen Mysticismus« von »Scotus Erigena, Bernhard v. Clairvaux, Hugo v. St. Viktor, Joh. Tauler, Joh. Ruysbroek, Gerson, Thomas v. Kempis und

Hieronymus Loyala« vertreten läßt. Sogar der Schreiber jenes Briefes, Franz von Baader, dem die Wiederbelebung der Mystik doch ein Herzensanliegen ist, weiß nichts von ihm, als er acht Tage später seinen Briefpartner fragt: »Kennen sie den Vater Russbroch nicht? Er ist ein eigentlicher Meister in der himmlischen Minne und z. T. Lehrer des Taulerus.« Und erst eine Taulersche Predigt ist es, in der drei Jahre darauf eine Bemerkung über Eckhart ihn hellhörig macht und auf »den wahren Meister«, den »Centralgeist der Mystik des Mittelalters« hinlenkt.

Doch wie verzerrt bleiben noch lange die geschichtlichen Zusammenhänge. Tauler habe das Licht, das »Ruisbruch« angezündet, dem »Prediger Eckart« gebracht, schreibt Joseph Görres in seiner Einleitung zu Heinrich Seuses Schriften, den die neue Woge mit emporträgt. »Unsere heutigen Theologen müssen erschrecken«, prophezeit noch 1837 ein Hegelschüler, »wenn sie hören, was Meister Eckard, ein Dominikanermönch und Schüler des gottseligen Joh. Tauler, im XIV. Jahrhundert predigte.«

Die Wiederentdeckung der alten Meister erzeugt in der Tat einen Wirbel der Leidenschaften. Hellem Enthusiasmus steht haaresträubendes Entsetzen gegenüber. Hegel, der Eckhart bisher nur dem Namen nach gekannt hatte, »war so begeistert«, als Baader ihm zum ersten Mal aus Meister Eckhart vorlas, erzählt dieser, »daß er den folgenden Tag eine ganze Vorlesung über Eckhart vor mir hielt und am Ende noch sagte: Da haben wir es ja, was wir wollen«.

Bei ihm findet Hegel eine innige Übereinstimmung mit seinen eigenen Gedanken, ja findet seine eigene Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und Welt wieder, dessen »Tiefe« Eckhart »auf das innigste gefaßt« habe. Nicht anders der erbittertste Hegelgegner Arthur Schopenhauer, der mit seinem begeisterten Lob des »vortrefflichen Buches *Die Deutsche Theologie*« des »Heiligen Frankfurters«, des »unabsehbar tiefen Angelus Silesius« und des »ebenso vortrefflichen Tauler« schon früh eine erstaunliche Beschlagenheit verrät, vor allem aber in den »wundervollen Schriften« des »Meisters der Meister«, in dem er den Gipfelpunkt der deutschen Mystik verehrt. »Ich sage Ihnen«, bekennt Baader kurz vor seinem Tod, »Eckhart wird mit Recht der Meister genannt. Er übertrifft alle Mystiker. . . Ich danke Gott, daß er mich in den philosophischen Wirren mit ihm hat bekannt werden lassen.«

Wenn Hegel und seine Schüler über so durchgehende Übereinstimmungen nicht genug staunen können, wenn andere Denker Eckharts Gedanken in ihrem Denken wiederfinden, so sind solche Gemeinsamkeiten um so überraschender und ein um so stärkeres Zeugnis ursprünglicher Geistesverwandtschaft, als die späte Bekanntschaft mit dem eben erst Wiederentdeckten die Wahrscheinlichkeit eines unmittelbaren »Einflusses« ausschaltet. Wenn man auch in der Beseligung, in Eckhart einen Gleichgesinnten entdeckt zu haben, so weit geht, schlechthin ihn und sein Wollen mit dem eigenen zu identifi-

zieren – eine Gefahr, deren sich auch der Historiker bewußt zu sein hat –, so bleibt doch die Tatsache, daß unabhängig von den verschiedenen Prägungen gemäß den Erfordernissen des jeweiligen Zeitgeistes das Erleben und Denken, Auffassen und Verhalten immer wieder in der gleichen Struktur, in der gleichen »sonderlichen Weise« verlaufen, in die ja auch Eckhart das »Heil« eines jeden gebunden sah.

Solche Geistesverwandtschaft bei aller charakteristischen Wesensverschiedenheit und aller Verschiedenheit der geschichtlichen, religiösen und philosophischen Tradition zeigt sich lange, bevor Eckhart der Zeit wiedererstand und ohne unmittelbare Kenntnis, geschweige bewußten Anschluß an ihn nirgends erstaunlicher als bei Fichte. Dennoch – war dies nur Zufall? Gab es Parallelen ihrer geistigen Situation? War es nicht die würgende Umschlingung durch den Rationalismus der Hochscholastik und durch ihren dürren Intellektualismus theologischer Systeme, aus der Eckhart erst die Glaubenskräfte wieder herauslöste und Religion mit der Existenz des ganzen lebensvollen Menschen verantwortete? Und geschah hier durch Fichte nicht der Protest gegen die mechanistisch-statische Welterklärung und den Rationalismus der Aufklärung »bis zur Wasserklarheit« – wie Baader formulierte – und gegen die völlige Inhalts- und Leblosigkeit mit ihrer »flachen, mit den Feigenblättern der kritischen Philosophie ihre Geistesblöße deckenden Ausleererei«?

Ein Engländer war es gewesen, der 1760 seine Zeitgenossen zu sich selbst, auf den Weg in die eigene Seele zurückgerufen hatte und damit zum Motor einer europäischen Bewegung geworden war. Der Brief des Edward Young über die schöpferischen Kräfte des Genies »an Mr. Richardson« wurde noch im selben Jahre allein zweimal ins Deutsche übersetzt und neu aufgelegt.

> *Erkennt euch selbst, kehrt in euren eigenen Seelengrund ein* (fordert Young sie auf), *forscht tief in eurer eigenen Brust und lernt die Tiefe, den Umfang, die Weite, die Kraft eurer Seele kennen und über sie erstaunen – lernt Ehrfurcht vor euch selber haben!*[70]

Auf dem Kontinent antwortet ihm ein tausendfaches Echo.

Und wiederum der Aufstand gegen die dualistischen Zerspaltungen und Entfremdungen ältester und neuerer Herkunft von Seele und Welt, Subjekt und Objekt, von neuem der entschiedene Protest gegen einen jenseitigen, persönlichen Schöpfergott und seine Offenbarung in heiligen Schriften und durch einen Gottessohn, dessen Tod einer sündigen Menschheit Erlösung und das Heil bringe unter der alleinigen Bedingung des Glaubens an ihn und der Gnade Gottes!

Dies, vor allem die so offen behauptete Immanenz, hatten dem Professor der Philosophie in Jena die Anklage des »Atheismus« und Feindes aller Re-

ligion seitens des kursächsischen Kirchenrats und den Abscheu und wahren Haß orthodoxer Christen eingetragen. »Sie sind die wahren Atheisten!« wirft Fichte ihnen in seiner *Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus* (1799) vor, »sie sind gänzlich ohne Gott und haben sich einen heillosen Götzen geschaffen. Ihr Endzweck ist immer Genuß« – in diesem Leben und in einem Leben nach dem Tode – »auch dort Genuß. . . Ihr Gott ist der Austeiler allen Glücks und Unglücks. . : dies ist sein Grundcharakter. . Sei dieses übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder oder sei es ein allmächtiger, allgegenwärtiger, allkluger Schöpfer Himmels und der Erden; wenn von ihm Glückseligkeit erwartet wird, so ist es ein Götze.«[71]

»Es hilft auch nichts, daß man diese Glückseligkeit recht weit aus den Augen bringe und sie in eine andere Welt jenseits des Grabes verlege. . . euer Himmel ist doch nur ein Himmel des sinnlichen Genusses«, setzt er seinen Angriff auf den Seligkeitsegoismus in der christlichen Heilserwartung in seiner *Anweisung zum seligen Leben* fort.[72] Diese Vorlesungen, die zu den »reifsten und tiefsten Werken der gesamten Literatur der Menschheit« (Fritz Medicus) gezählt worden sind, hat Fichte 1806 vor Studenten der Universität Berlin gehalten, sieben Jahre, nachdem Schleiermacher hier den großen Versuch unternommen hatte, ihre gebildeten Verächter wieder zur Religion zurückzurufen.

»Suchtet ihr« – so fordert Fichte die dualistischen Jenseitssucher auf – »die Seligkeit, wo sie allein zu finden ist. . ., so braucht ihr euch nicht auf ein anderes Leben zu verweisen: Das übersinnliche Leben ist keine zukünftige Welt; sie ist gegenwärtig.«[73] Nicht einige Auserwählte, durch göttlichen Gnadenakt Vorherbestimmte, nein, alle Menschen sind bestimmt, ein seliges Leben zu führen – hier auf Erden, in dem Ewigen,

> *das uns schon hier so nah umgibt, daß es uns in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann.*

Jeder Mensch ist zum seligen Leben bestimmt – »schon hienieden, überall und immer, wenn er es nur wolle; doch könne diese Seligkeit durch keine Macht ihm angefügt werden«, er muß sie selber »mit seinen eigenen Händen« schaffen – im Sinne des Pelagius: aus eigenem Wollen und eigener Kraft.

Was aber ist ein seliges Leben? Fichte antwortet: ein »wahrhaftiges Leben«, das in der Vereinigung mit Gott besteht – es ist das, was Eckhart ein wesentliches Leben nennt, das aus seinem göttlichen Urgrund lebt. Auch Eckhart spricht wörtlich von einem »wahrhaftigen Menschen«, der Frankfurter von dem »wahren vergotteten Menschen«, Scheffler von dem »wesentlichen Menschen« und imperativisch: »Mensch, werde wesentlich!«

Wenn Eckhart lehrte: »Gott und das Sein sind dasselbe« und was außerhalb von Gott ist, ist überhaupt nicht, wenn der Frankfurter sagte: »Außerhalb des Vollkommenen oder ohne es gibt es nicht wahres Sein«, so Fichte:

»Gott allein ist, und außer ihm nichts« – es ist nur *ein* Sein, und dieses einige göttliche Sein allein ist das wahrhaft Reale *in* allem Dasein; womit die Unterscheidung Eriugenas von Sein und Dasein, von Gott und Selbstoffenbarung Gottes wiederkehrt. Doch was Gott sei, läßt sich – wie für Eriugena und für Eckhart: »ein Nichtgeist, Nichtperson« – nur negativ aussagen. Jeder Begriff ist nur ein gehaltloser Schattenbegriff dessen, was unbegreiflich ist. Obwohl unser eigenes Sein ein Sein in Gott ist, bleibt es *für unser Bewußtsein* vom göttlichen Sein getrennt, und wir bleiben im Vorhof stehen. Denn obwohl es Gott selber ist, der hinter allem in allem lebt, sehen wir überall nur seine Offenbarungen, aber

> *wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Tier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dies ist doch immer nicht Er. Immer verhüllt die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Auge selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserem Auge im Wege.*

Solange Gott noch und nur Objekt ist unseres Sehens, Denkens, Philosophierens und Wollens, bleiben wir zwei und getrennt!

> *Ich sage dir, der du so klagest: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden. Die Welt vergeht dir mit ihrem toten Prinzip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst. – In dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben; und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortete Frage:* was *ist Gott, wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und Begeisterte* tut. *Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust Ihn an; ergib dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust.*[74]

Doch wenn Gott für Eckhart nur dann in den Menschen eintreten kann, wenn er selbst mit dem Begehren seiner Ichsucht hinausgeht und sich selbst »läßt und ganz abgeschieden ist«, so sagt Fichte:

> *Solange der Mensch noch etwas für sich selbst sein will, kann das wahre Sein und Leben in ihm sich nicht entwickeln, und er bleibt eben darum auch der Seligkeit unzugänglich. – Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig und ist alles in allem.*
>
> *Der Mensch kann keinen Gott erzeugen, aber sich selbst als die eigentliche Negation kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott.*

Ein solcher Mensch, der selber Gottes göttliches Leben geworden ist und Gottes Leben lebt, kann gar nicht anderes wollen, als Gott will, sowohl in dem inwendigen Leben als in allem, was ihm äußerlich begegnet,

indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und ebenderselbe Wille alles in allem ist.[75]

Doch – wie für Eckhart – geht nach Fichte der Mensch im göttlichen Sein nicht in passiver Enthobenheit von der Welt unter, nicht in der Flucht vor allem Irdischen und im Genießen einer Glückseligkeit der Vereinigung. Wie für den mittelalterlichen Meister leuchtet ihm Gott aus allen Dingen, sofern er ganz von Gott durchformt ist und Gott im Wesen innehat.

Auch nach der Einkehrung in ihn, geht die Welt uns nicht verloren; sie erhält nur eine andere Bedeutung, und wird aus einem für sich selbständigen Sein, für welches wir vorher sie hielten, lediglich zur Erscheinung und Äußerung des in sich verborgenen göttlichen Wesens.[76]

Doch ob wir auf den Standpunkt der wahrhaftigen Religion gelangt sind, das heißt: die Einigung mit Gott vollzogen haben, zeigt sich daran, ob sie sich als Tat und Tätigkeit auswirkt.

Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend und beschauend, nicht bloß brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist notwendig tätig. Sie besteht. . . in dem innigen Bewußtsein, daß Gott in uns wirklich lebe und tätig sei und sein Werk vollziehe. Ist nun in uns überhaupt kein tätiges Leben, und geht keine Tätigkeit und kein erscheinendes Werk von uns aus, so ist auch Gott nicht in uns tätig. Unser Bewußtsein von der Vereinigung mit Gott ist sodann täuschend und nichtig.[77]

Dem aber alle Dinge zu Gott geworden sind, daß er Gott wahrhaft innehat, der wird ihn immer und überall, bei allen Werken und an allen Stätten gegenwärtig haben. Solches Leben und Wirken aus dem göttlichen Grund ist Religion – für Eckhart. Während Fichte erklärt:

Die Religion ist nicht bloßes andächtiges Träumen, sage ich: die Religion ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von anderen Geschäften, etwa an gewissen Tagen und Stunden treiben könnte; sondern sie ist der innige Geist, der alles unser. . . Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht. – Daß das göttliche Leben und Walten wirklich in uns lebe, ist unabtrennlich von der Religion. Doch kommt es dabei. . . keineswegs an auf die Sphäre, in welcher man handelt. . . So jemand in diesem Glauben sein Feld bestellt oder das umscheinbarste Handgewerbe mit Treue treibt, so ist dieser höher und seliger, als ob jemand, falls dies möglich wäre, ohne diesen Glauben die Menschheit auf Jahrtausende hinaus beglückseligte.[78]

»Der wahrhaft Religiöse« erfaßt seine Welt nicht zuvörderst als Genuß, sondern als ein Tun, in dem allein er allen Genuß seiner selbst findet. Dieses Tun aber geht nicht auf Erfolg aus,

> *wie ihn denn in der Tat der Erfolg oder nicht Erfolg durchaus nicht kümmert, sondern er nur im Tun, rein als Tun, lebt: sondern er will es darum, weil es der Wille Gottes in ihm und sein eigener, eigentlicher Anteil am Sein ist.*[79]

So ist Gott für Eckhart wie für Fichte Willens- und Pflichtgrund selbstlosen und zweckfreien Wirkens in der Welt – »sunder warumbe«!

> *In diesem Handeln handelt nicht der Mensch; sondern Gott selber in seinem ursprünglichen inneren Sein und Wesen ist es, der in ihm handelt und durch den der Mensch sein Werk wirket*[80],

das heißt mit Eckharts Worten: Die Seele, die das Leben Gottes lebt, wirkt mit Gott »alliu sîniu werc« als »ein mitwürkerin« Gottes.

Ein Jahr vor der Jahrhundertwende –1799 – erscheint in Berlin eine anonyme Schrift *Über die Religion* mit der seltsamen Adresse, die diese fünf Reden richtet »An die Gebildeten unter ihren Verächtern«. Der Verfasser, so stellt sich bald heraus, ist der junge Prediger an der Berliner Charité Friedrich Schleiermacher (1768–1834). Der aus Breslau stammende, dreißigjährige Theologe ist wie die etwa gleichaltrigen drei Tübinger und Novalis in pietistischen Kreisen aufgewachsen. Von dort nehmen sie geistige Kräfte aus den zwar nur noch dürftigen Rinnsalen der mystisch-religiösen Tradition in sich auf; aber abgestoßen von der moralistischen, krankhaften, beklemmenden Enge und Düsternis der sündig verstandenen Welt, die aller Schönheit und Weite abgesagt hat, stoßen sie die würgenden Fesseln des Pietismus von sich. Und ein ungeheures Freiheitsgefühl berauscht den jungen Theologen Schleiermacher, als er »die große Tat vollbracht, hinzuwerfen die falsche Maske, das lange mühsame Werk der frevelnden Erziehung«. Als religiöser Mensch fühlt er sich von »einer inneren und unwiderstehlichen Notwendigkeit, die mich göttlich beherrscht, gedrungen«, der religionsmüden, religionsfeindlichen Zeit ein echtes Verhältnis zur Religion, einem von dem Jahrhundert »so vernachlässigten Gegenstand«, wiederzugeben. Mit diesem »durchaus unerwarteten Unternehmen« steht er gegen eine vierfache Front (wobei er um der Religion willen auf sich nimmt, »seinen Stand völlig zu verleugnen«): nicht nur gegen die rationalistische und materialistische Entleerung der Aufklärer von aller Religion überhaupt, nicht nur gegen den armseligen »Sklaven- und Götzendienst« jeder Mittler- und Buchreligion. »Ihr habe recht«, ruft er den Gebildeten unter ihren Verächtern zu, »die dürftigen Nachbeter zu verachten, die ihre Religion ganz von einem anderen ableiten oder an einer toten Schrift hängen, auf sie schwören und aus ihr beweisen. Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denk-

mal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist. . . Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte.«[81]

Doch er lehnt nicht nur den Kirchenglauben ab, er nimmt auch Stellung gegen die moderne Theologie, jene »übel zusammengenähten Bruchstücke von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt«, und dagegen, jeden rein denkerischen Umgang mit Gott in Begriffen und Lehrsätzen, ja philosophische oder theologische Systeme mit Religion zu verwechseln, »wobei die Hohe und Herrliche von ihrer Bestimmung entfernt ist und ihre Freiheit verloren hat, um von dem scholastischen und metaphysischen Geist barbarischer und kalter Zeiten in einer verächtlichen Sklaverei gehalten zu werden«.

Echte Religion ist ihm weder Metaphysik noch Ethik, sondern Anschauung und Gefühl. Das stolze Selbstbewußtsein des Geistes und des moralischen Willens hat die Religion völlig verdrängt. Ihr zu ihrem Recht zu verhelfen, sieht er seinen »göttlichen Beruf«, indem er ihr ausdrücklich den rein gefühlsmäßigen Erlebnischarakter wiedergibt und damit die Unmittelbarkeit des religiösen Geschehens wiederherstellt, die alles Nachbeten fremder Autoritäten, alles Nachtreten fremder Erlebnisse als unreligiös ausschließt, die im Gegenteil alles auf die eigenen Kräfte, das eigene Erleben, den eigenen Weg zum Göttlichen stellt.

Das Wesen der Religion ist sonach das Erlebnis der Einigung der Seele mit Gott, sei es in unmittelbar fühlendem Anschauen des Universums, sei es im unmittelbaren Erfahren Gottes im »inneren Selbst«, im Seelengrund. Dies aber sind nicht zwei verschiedene Felder der Gottesbegegnung, sie sind in Wahrheit dasselbe – so wahr die eine göttliche Wirklichkeit das Universum wie den Menschen durchwirkt. So wahr die göttliche Unendlichkeit in ihnen transparent wird und wirkend. Wenn Schleiermacher erklärt: »Alles Anschauen geht aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden«, alles Ergreifen des Göttlichen ist identisch mit einem Ergriffenwerden, so spricht hier nicht der Psychologe, sondern der Metaphysiker, der, unwissentlich Eriugenas Lehre von der Identität des Erkennenden und Erkannten erneuernd, das Bewußtsein von der Einheit, der Identität von Subjekt und Objekt geradezu zur Wesensbestimmung der Religion machen kann: Religion hat,

> *wer sich. . . seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Universums bewußt ist und etwas Eigenes in ihnen kennt, was nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt.*[82]

Über den »reinen Ursprung aus dem Innersten« erklärt er sich deutlicher in einem Brief, in dem er über diese Subjekt-Objekt-Identität schreibt:

Ebenso wenig existiert für mich der Gegensatz zwischen dem Objektiven und Subjektiven in dieser Beziehung, denn das Subjektive ist ja eben deshalb das Objekive, weil es die göttliche Offenbarung in dem Menschen ist.[83]

Hiermit widerspricht er jenem Dualismus, der den gottdurchwirkten Menschen dem gottdurchwirkten »Universum entgegensetzt und ihn nicht als Teil desselben und als etwas Heiliges« begreift.[84] Und indem er dankbar die ausgestreckte Hand Fichtes ergreift, der den Menschen zum Begriff der Wechselwirkung mit der Welt erhoben und ihn gelehrt, sich nicht nur als Geschöpf, sondern als Schöpfer zugleich zu erkennen, frohlockt er:

Eingerissen ist die ängstliche Scheidewand; alles außer ihm ist nur ein anderes in ihm, alles ist der Widerschein seines Geistes, so wie sein Geist der Abdruck von allem ist[85]

– der Abdruck des Unendlichen, des Göttlichen. In seinem Inneren, »im innersten Selbst«, findet der Mensch sein Selbst und das Ewige. Und bald darauf schreibt er in den *Monologen*:

So oft ich aber ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich schau des Geistes Handeln an, das keine Welt verwandeln und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft.[86]

Zu diesem »beschwerlichen Weg in das Innere«, beschwerlich, weil er immer auch ein Weg der Ichvernichtung, der Eckhartischen »Abgeschiedenheit« ist, ermuntert er die »Gebildeten unter den Verächtern der Religion«:

Schaut euch selbst an mit unverwandter Anstrengung, fordert alles ab, was nicht Euer ist, fahrt so immer fort mit immer schärferem Sinn, und so mehr Ihr Euch selbst verschwindet, desto klarer wird das Universum vor Euch dastehn, desto herrlicher werdet Ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung durch das Gefühl des Unendlichen in Euch.[87]

In der Selbstvernichtung öffnet sich die Seele für die Aufnahme des Göttlichen, weitet sich der Raum der ganz passiven, ganz hingegebenen Seele für die Einwirkung Gottes, der jetzt die Vernichtete mit göttlicher Aktivität erfüllt und zum göttlichen Leben erweckt. Dies ist »der erhabene Augenblick«, in dem

allmählich die Gottheit den Teil der Seele, in welchem sie vorzüglich wohnt, in welchem sie sich in ihren unmittelbaren Wirkungen offenbart und sich selbst beschaut, auch als ihr Allerheiligstes ganz eigen erbaut.[88]

Dies ist »der unbegreifliche Augenblick« – in dem »eine heilige Seele vom Universum berührt wird«[89] mit einer solchen Kraft, daß das Göttliche in ihr zum Leben gebracht wird, um niemals wieder zu vergehen – in dem das unendliche göttliche Bewußtsein in der Seele aufbricht und »ein neuer Mensch« entsteht, »ein eigenes religiöses Leben«.

In Eckhart vergleichbarer Weise, wenn auch sicher nicht unter seinem Vorbild und aus wesentlich anderem religiösen Erleben und verschieden verantwortetem religiösem Schicksal, ereignet sich hier die Geburt Gottes in der Seele, die einen neuen, »eigentlichen« Menschen schafft, dessen ganzes Leben fortan »aus seiner eigenen Quelle hervorgehen muß«, hier der »Durchbruch« zu dem Quell in seiner Seele und zu einem »eigentlichen« Leben im lebendigsten, nie versiegenden Bewußtsein, daß jederzeit und überall das Göttliche durch ihn wirkt und spricht und handelt.

Strebt danach, mehr zu sein als Ihr selbst. . . Strebt danach, mitten in der Endlichkeit eins (zu) werden mit dem Unendlichen![90]

Es ist eine Täuschung und irreligiös, an zwei Welten zu glauben und »das Unendliche außerhalb des Endlichen« zu suchen! »Wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, betört sich selbst«, wendet Schleiermacher sich entschlossen gegen die christlichen Erwartungen einer jenseitigen Welt, deren Glanz »seine hohe und ausländische Farbe niemals verleugnen kann«. Und in seiner ganz europäischen Sicht, in der er sich mit allen Großen einer zweitausendjährigen Geschichte europäischer Religiosität berührt, fährt er fort: »Alle wenigstens, welche Religion haben, glauben nur an eine.«[91] Nicht anders als Eriugena und Giordano Bruno, Eckhart und Schelling, Goethe und Teilhard ist ihm das Unendliche, Göttliche eine andere und höhere Wirklichkeit als das Unermeßliche der sinnlichen Anschauung, eine der sinnlichen Wahrnehmung nicht zugängliche, dennoch die gesamte Wahrnehmungswelt umfassende und durchdringende Wirklichkeit, das zugleich unendlich über sie Hinausgehende und dennoch in allem Wesende, der ewige und doch in allem gegenwärtige Tiefen- und Innengrund des Universums. Denn

alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen. Nur so kann es innerhalb dieser Grenzen selbst unendlich sein.[92]

Von hier aus verstehen wir Schleiermachers Imperativ: Strebe danach, mehr zu sein, als du bist! Denn das ist deine Unsterblichkeit:

mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick.

Mit seinem eindringlichen Ruf »Zurück zur Religion« hat Schleiermacher mächtige und tiefe, ja revolutionäre Wirkungen auf seine Zeit und weit über sie hinaus geübt. Und er hat, wie es sein Wunsch war, die religiöse Besinnung und Bereitschaft bei den Gebildeten unter den Religionsverächtern kräftig aufgerührt, er hat Kritik herausgefordert, aber auch – wie sein Nachfolger in Berlin, Klaus Harms, sagte – »einen Stoß zu einer ewigen Bewe-

gung« gegeben. Der Stoß wirkt bereits spürbar fort, als bald darauf Fichte seine Vorlesungen an der Berliner Universität hält, die als *Anweisung zum seligen Leben* erscheinen und das Wesen der Religion darin sehen,

> *daß man, in seiner eigenen Person und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze.*

So wenn Schelling, fasziniert von der innersten Verwandtschaft seiner Identitätsphilosophie mit Schleiermachers Identitätsmystik, sich selbst seinen »sehr eifrigen Leser und Verehrer« nennt und von einer »innersten, eigensten Erfahrung« des Göttlichen spricht, die das wirkliche, göttliche Sein in allem Dasein unmittelbar und ohne alle Vermittlung durch Begriffe erfaßt, von jenem uns allen innewohnenden Vermögen,

> *uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen.*

Und für den »mir übrigens innerlich befreundeten Novalis«, wie Schleiermacher ihn nennt, schien in den *Reden* »der Herzschlag einer neuen Zeit« zu pochen und seine Rückführung zur Religion »ein neues Weltalter« zu eröffnen. Was der Seelsorger an der Charité und spätere Theologieprofessor in Halle und Berlin in seiner Erstlingsschrift gefordert hatte – Religion aus ihrer tödlichen Verirrung zwischen Begriffen und Systemen, toten Büchern und Dogmen heimzubringen in ihr eigentliches Wesen und sie zu gründen auf das unmittelbare Erleben –, der vier Jahre jüngere Freund hatte es seit dem Ereignis am 17. März 1797 an sich selbst erfahren und hatte davon bereits mit seiner gesamten Existenz gezeugt.

Persönlichste Schicksals- und Leidbegegnung war einem der Genialsten und Tiefsten seiner Zeit, dem indes nur neunundzwanzig Jahre zu leben vergönnt war, dem Thüringer Friedrich von Hardenberg, zum »festeren Fußfassen im Unvergänglichen, im Göttlichen in uns« geworden. Seine starke Religiosität entzündete sich an dem frühen Tod seiner fünfzehnjährigen bezaubernden Braut, Sophie von Kühn, zu einer alles ergreifenden, alles verzehrenden, ihn gänzlich ausglühenden Flamme, die am Schmerz immer heller brannte. Eines Tages überfällt ihn am Grabhügel der Geliebten eine visionäre Entrückung:

> *. . . da kam aus blauen Fernen – von den Höhen meiner alten Seligkeit ein Dämmerungsschauer – und mit einemmale riß das Band der Geburt – des Lichtes Fessel. Hin floh die irdische Herrlichkeit und meine Trauer mit ihr – zusammen floß die Wehmut in eine neue unergründliche Welt – du Nachtbegeisterung, Schlummer des Himmels kamst über mich – die Gegend hob sich sacht empor; über der Gegend schwebte mein entbundner, neugeborner Geist. Zur Staubwolke*

wurde der Hügel – durch die Wolke sah ich die verklärten Züge der Geliebten. In ihren Augen ruhte die Ewigkeit –

Es war der erste, einzige Traum – und erst seitdem fühl ich ewigen, unwandelbaren Glauben an den Himmel der Nacht und sein Licht, die Geliebte.[93]

Die Urgewalt des Erlebens läßt seine mystische Vereinigung mit dem geliebtesten Menschen in die Einheit mit dem Göttlichen münden. Doch im Unvergänglichen Fuß fassen bedeutet auch für Hardenberg, der seit der Stunde, die sein ganzes Leben bestimmen sollte, sich der Toten nachzusterben sehnt, dennoch nicht Flucht aus dem Irdischen, sondern eine neue Art der Zuwendung zur Natur und zum Leben, bedeutet, das praktische und geistige Leben gestalten aus der tiefen Einheit mit dem Göttlichen als einer, der »Neues ansät« – als »Novalis«.

In dem unaufhörlichen Geschehen der Gottgeburt, im Eingehen in Gottes Unendlichkeit gewinnt er eine Geborgenheit im Ewigen, die ihm zugleich eine innere Freiheit und Gelassenheit gegenüber dem Dasein in der Welt schenkt. So notiert er am 16. 4. 1800 – ein Jahr, bevor er einem Lungenleiden erliegt – in seinem Tagebuch:

Wem es einmal klar geworden ist, daß die Welt Gottes Reich ist, wen einmal die große Überzeugung mit unendlicher Fülle durchdrang, der geht getrost des Lebens dunklen Pfad und sieht mit tiefer göttlicher Ruhe in die Stürme und Gefahren desselben hinein.

Aufgehobensein von Leben und Tod, Tag und Nacht, Endlichem und Unendlichem in einer Einheit des göttlichen Urgrundes der Wirklichkeit, Ausweitung des Ichs auf die Welt und Rückbringung der Welt in das innere, ewige Selbst und umgekehrt in ewigem Wechsel sind Inhalt und Sinn seines Denkens und Dichtens; wobei er den Jünger Fichtes nie ganz verleugnet, »der mich weckte und indirekt zuschürt«. Doch in aller Hingabe an die Natur, bei aller inneren Ausweitung auf das Universum geht immer die Blickrichtung nach innen. Die eigentliche Welt »liegt ja in uns, in diesem Quell«. In ihm, im Innern, »offenbart sich der wahre Sinn des großen bunten, verwirrenden Schauspiels«. Die Natur »ist uns eine große Schrift, wozu wir den Schlüssel haben«.

Wir träumen von Reisen durch das Weltall: ist denn das Weltall nicht in uns? – Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft.[94]

Berlin. 16. Januar 1927.

»Er war in gewissem Sinne der religiöseste Dichter seit Novalis«, faßt der Redner seine Ausführungen über den großen Toten zusammen. Dann fährt er fort: »Aber ich bin nicht sicher, ob er überhaupt Religion hatte.«[95]

Dies Wort Robert Musils, gesprochen in der Totenfeier für Rainer Maria Rilke, der vierzehn Tage zuvor einundfünfzigjährig in der Schweiz gestorben ist, zeigt das immer wiederkehrende Mißverstehen, dem jede Religiosität nichtchristlicher Art ausgesetzt ist und das an einem fest und starr besetzten, am Christentum gebildeten Religionsbegriff mißt, was »Religion« sei und wer »überhaupt« Religion habe. Dasselbe Nichtverstehen, das auch das Urteil des Rilke-Freundes Kassner fragwürdig macht, dessen rein dualistische Denkweise und extreme Wesensgegensätzlichkeit zu Rilke die Freunde beständig aneinander vorbeizudenken gezwungen hatte. Auch Kassner bestritt dem toten Dichterfreund, »im entscheidenden (!) Sinne« religiös gewesen zu sein.

Diese diktatorische und einseitige Beschlagnahme des Begriffes von Religion und des religiösen Bereichs überhaupt ist verantwortlich dafür, daß Rilke nur als reiner Dichter des l'art pour l'art abgetan wurde und daß das Jahrhundert, dem er ganz Wesentliches und Notwendiges zu geben hat, ihn nicht ernst genommen, ja überhaupt nicht vernommen hat. Mehr: Da, indem man ihn eifersüchtig und eigensinnig als Dichter »absoluter Poesie« und ausschließlich als solchen reklamierte und isolierte, man es mit Fleiß daran gehindert hat, das, was Rilke mit seiner ganzen Existenz erleidend erfahren hatte und was die europäische Menschheit noch heute entscheidend angeht, zur Kenntnis zu nehmen.

Durchaus nicht in Rilkes Sinn, der sich erregt dagegen gewehrt hat, daß man sein Werk »fürder« »für ein bloß Ästhetenhaftes ausgibt«, im Bewußtsein, daß »ein letztes Gültiges« auszusprechen, »das Eine, das not tut«, ihn »zur Aussprache berechtigt« – wissend, daß auf dem Blatt »die leisen Zeichen« nicht von seiner Hand geschrieben sind und

verraten, daß ich selber Hand bin Eines,
der mit mir wundersame Dinge tut,

– daß er nur »Mund« ist, »Mittel«, »Instrument«.

In seiner Ehrung des Toten fährt der Redner, der österreichische Dichter Robert Musil, der nicht sicher ist, ob Rilke überhaupt Religion hatte, fort: »Er sah anders. In einer neuen inneren Weise« . . .

Versuchen wir mit Rilkes Augen, in seiner »anderen« Sicht zu sehen. In seinen 1900 entstandenen *Geschichten vom lieben Gott* erzählt der Dichter:

Als Gott aber das nächste Mal wieder auf die Erde niederblickte, erschrak er. Neben den vielen gefalteten Händen hatte man viele gotische Kirchen gebaut, und nun streckten sich ihm die Hände und die Dächer, gleich steil und scharf, wie feindliche Waffen entgegen. Bei Gott ist eine andere Tapferkeit. Er kehrte in seine Himmel zurück, und als er merkte, daß die Türme und die neuen Gebete hinter ihm herwuchsen, da ging er auf der anderen Seite aus seinen Himmeln hinaus und entzog sich so der Verfolgung. Er war selbst überrascht, jenseits von seiner

strahlenden Heimat ein beginnendes Dunkel zu finden, das ihn schweigend empfing, und er ging mit einem seltsamen Gefühl immer weiter in dieser Dämmerung, welche ihn an die Herzen der Menschen erinnerte. Da fiel es ihm zuerst ein, daß die Köpfe der Menschen licht, ihre Herzen aber voll eines ähnlichen Dunkels sind, und eine Sehnsucht überkam ihn, in den Herzen der Menschen zu wohnen und nicht mehr durch das klare kalte Wachsein ihrer Gedanken zu gehen. Nun hat Gott seinen Weg fortgesetzt. Immer dichter wird um ihn die Dunkelheit, und die Nacht, durch die er sich drängt, hat etwas von der duftenden Wärme fruchtbarer Schollen. Und nicht länger mehr, so strecken sich ihm die Wurzeln entgegen . . .[96]

Gott hat Sehnsucht, in den Menschen zu wohnen, im Dunkel ihrer Seele wie in der Tiefe der duftenden, fruchtbaren Erde. Alle Beter, die ihn in der Ferne gesucht und etwas von ihm *gewollt*, haben ihn falschgesucht. Nicht in einem Jenseits ist Gott, sondern in dieser Welt. Er selbst ist die Tiefe der Welt und des Menschen, in allem »verteilt in seiner Allgestalt«. Doch er ist nicht dem hellen Verstande begreifbar: In dieser Welt ist er, doch dem menschlichen Auge nicht sichtbar: »im Dunkel«, »das Dunkel« selbst, »Du dunkelnder Grund«, »die Nacht« – so wie wir selber »Nacht« sind »von deiner Nacht«. Der »Tiefe«,

von dem ich weiß,
weil er mit Bäumen aus der Erde bricht
und weil er leis
als Duft in mein gesenktes Angesicht
aus Erde steigt.[97]

Denn er wächst durch alle Dinge, treibt tausendmal in allen Winden der Welt. Und wer der Natur naht

und fühlt die Winde und die Fernen
hört dich, geflüstert von der Flur,
sieht dich, gesungen von den Sternen,
und kann dich nirgends mehr verlernen,
und alles ist dein Mantel nur.

Gott ist das warme Geflecht aller Wurzeln unter der Erde und der Baum, dessen Blätter wir sind. Aber auch der Vogel, der aus dem Nest fiel –

Ich finde dich in allen Dingen,
denen ich gut und wie ein Bruder bin;
als Samen sonnst du dich in den geringen,
und in den großen gibst du groß dich hin.

Das ist das wundersame Spiel der Kräfte,
dass sie so dienend durch die Dinge gehn:
in Wurzeln wachsend, schwindend in die Schäfte
und in den Wipfeln wie ein Auferstehn.[98]

Rilke spricht ein überwältigtes Ja zur Welt, die eine neue Tiefe und eine tiefe Heiligung erfährt. Denn alles trägt ihm die Erkenntnis zu, daß die Dinge für sich nichts sind, leer, tot, »ungespielt«, und staunend begreift er:

Es ist ein großes Wunder in der Welt:
ich fühle: alles Leben wird gelebt.
Wer lebt es denn? Sind das die Dinge, die
wie eine ungespielte Melodie
im Abend wie in einer Harfe stehn?
Sind das die Winde, die von Wassern wehn,
sind das die Zweige, die sich Zeichen geben,
sind das die Blumen, die die Düfte weben . . .?
Wer lebt es denn? Lebst du es, Gott, – das Leben?[99]

Er ist das Allbelebende, Alldurchdringende, das Inwendigste aller Wesen und Gestalten, »so ohne Wort geoffenbart in allen« –

Du bist der Dinge tiefer Inbegriff,
der seines Wesens letztes Wort verschweigt[100],

der »nur mit der Tat erfaßt, mit Händen nur erhellt« werden kann und der darum den Menschen braucht, durch den er Stimme und Wort und Tat und Gestalt wird: Da war der Mann, »der die Steine belauschte«, Michelangelo, der mit den Händen den rohen Stein aufwühlte, aus dem eine schwache, sterbende Stimme flackerte:

»Michelangelo«, rief Gott in Bangigkeit, »wer ist im Stein?« Michelangelo horchte auf; seine Hände zitterten. Dann antwortete er dumpf: »Du, mein Gott, wer denn sonst. Aber ich kann nicht zu dir.« Und da fühlte Gott, daß er auch im Steine sei, und es wurde ihm ängstlich und enge. Der ganze Himmel war nur ein Stein, und er war mitten drin eingeschlossen und hoffte auf die Hände Michelangelos, die ihn befreien würden, und er hörte sie kommen, aber noch weit. [Michelangelo machte sich daran, Gott aus dem Stein zu befreien, als er eine Stimme vernahm:] »Michelangelo, wer ist in dir?« Und der Mann in der schmalen Kammer legte die Stirn schwer in die Hände und sagte leise: »Du, mein Gott, wer denn sonst.«[101]

Beide, Gott und Mensch, gehen aufeinander zu – nicht nur durch alle Dinge der Welt, in die er sich ausgeteilt hat –

Längst kamst du auf mich zu,
bevor als Stimme und Gestalt
du mich erreichtest, was ein Wald
mir schien, das warst schon du.

Und was, sooft ich leise litt,
mir klang in jede Ruh –
war nicht mein Blut und war dein Schritt,
und schon der Schritt warst du.

Mit Warten war ich angetan,
und mein Gewand war schwer,
die ganze Welt war nur ein Nahn, –
Durch alles kamst du her.

Du sprichst zu mir »aus überall« – doch auch aus meiner eigenen Tiefe. Aus dem Grunde der Seele dringst du hervor, und »nicht meine Stimme singt allein: *es klingt*«! Denn auch

Ich geh doch immer auf dich zu
mit meinem ganzen Gehn;
denn wer bin ich und wer bist du,
wenn wir uns nicht verstehn?[102]

Und nicht nur dein Mund und nicht nur deine Hand, die »mit mir wundersame Dinge tut«, auch dein Auge bin ich und »in den Weingeländen« dein Hüter, der für dich wacht. Ich, der dir mit seinem Leben »Gewand gibt« und sorgt, daß es dich ganz bedecke. Beide aufeinander hingewiesen und einander so nah, daß (indem Eckharts Gedanke nach sechshundert Jahren von neuem aufsteigt) Gott mir näher ist, als ich mir selbst bin – so »einander ganz inniglich gemein«, wenn (zweihundertfünfzig Jahre nach Johann Schefflers: »Gott ist in mir das Feu'r und ich in ihm der Schein«) Rilke dichtet:

Wenn du der Träumer bist, bin ich dein Traum.
Doch wenn du wachen willst, bin ich dein Wille
und werde mächtig deiner Herrlichkeit.[103]

So ineinander verschränkt, auf »daß deine ganze Hand an mir geschehe und ich an dir«.

So aufeinander angewiesen, daß sich Rilke der Gedanke aufdrängt, in dem immer wieder die Innigkeit des Einsseins von Gott und Mensch sich in die kühnste Zuspitzung wagt und Eckharts »Wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht« und Schefflers »Daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben« hier spontan neu gedacht wird in Rilkes erschrockener Frage:

Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?)
Ich bin dein Trank (wenn ich verderbe?)
Bin dein Gewand und dein Gewerbe,
mit mir verlierst du deinen Sinn.

Nach mir hast du kein Haus, darin
dich Worte, nah und warm, begrüßen.
Es fällt von deinen müden Füßen
die Samtsandale, die ich bin.

Dein großer Mantel läßt dich los.
Dein Blick, den ich mit meiner Wange
warm, wie mit einem Pfühl, empfange,
wird kommen, wird mich suchen, lange –
und legt beim Sonnenuntergange
sich fremden Steinen in den Schoß.

Was wirst du tun, Gott? Ich bin bange.[104]

Dieser Gott Rilkes ist nicht ein starres, ein für allemal fertiges Sein, noch ist er – wie in einem Gespräch in Worpswede die junge Malerin Paula (Modersohn-)Becker sich bekannt hatte – die »Natur, die das Leben hat und schenkt«! Rilkes Gott, den er in seinen *Gebeten* – als die er die Gedichte seines *Stundenbuches* auffaßte – aus sich herausstellt, ist ein werdender Gott, und wir Menschen – so hatte er der Freundin geantwortet – sind es, »die ihm dazu helfen. Mit uns *wird* er, mit unseren Freuden wächst er, und unsere Traurigkeiten begründen die Schatten in seinem Angesicht. Wir können nichts tun, was wir nicht an ihm tun, wenn wir uns erst gefunden haben.«

Darum verliert Gott mit den Menschen seinen Sinn, den er »in fremden Steinen« nicht findet. Er wird *mit* uns, denn er wird *in* uns. Gott ist es, der mit unserem Wachsen wächst und den wir mit allem Wirken vollbringen. Ein Gedanke, der sich durch Teilhard erneuern wird. Wir bauen an ihm als »die Bienen des Unsichtbaren«, als die Werkleute des Domes, indem wir mit unserem Leben, mit unserem Schaffen und Tun seine Gesetze offenbaren. Wir vollenden ihn, während wir uns vollenden –

mit meinem Reifen
reift
dein Reich.

Er wird in uns geboren? Das hieß bei dem Dominikanermönch und Magister der Theologie Eckhart, der in der Symbolwelt des damals herrschenden Trinitätsdenkens lebte, gemäß der ihm eigentümlichen, als häretisch erklärten Abwandlung des christlich-trinitarischen Gottesbegriffes: Gott, »der Vater«, gebiert seinen eingeborenen Sohn in der Seele, »daß wir der eingeborene Sohn sind« – »er gebiert mich als seinen Sohn. Ich sage noch mehr: er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn: er gebiert mich als sich und sich als mich.« Anders als Eckhart macht Rilke, ganz außerhalb der christlichen Religion und Denkweise stehend und fern jeder Trinitäts- und Christusvorstellung, in seiner Weise konsequent Ernst mit dem werdenden Gott, der in uns geboren wird, von uns geboren wird – als unser geliebter Sohn:

Und ich – ich soll
dich Vater nennen?
Das hieße tausendmal mich von dir trennen.

Du bist mein Sohn. Ich werde dich erkennen,
wie man sein einzigliebes Kind erkennt, auch dann,
wenn es ein Mann geworden ist, ein alter Mann. . . –
Ich liebe dich wie einen lieben Sohn,
der mich einmal verlassen hat als Kind. . .
ich wünsche manchmal dich in mich zurück,
in dieses Dunkel, das dich großgenährt.–

Ich bin der Vater; doch der Sohn ist mehr,
ist alles, was der Vater war, und der,
der er nicht wurde, wird in jenem groß;
er ist die Zukunft und die Wiederkehr,
er ist der Schoß, er ist das Meer. . .[105]

Er wird in uns. Erst im Menschen wird Gott er selbst, indem er auch uns erst zu uns selbst macht. In immer neuen Bildern hat Rilke diesen Vorgang der zweifachen Geburt, der Inkarnation Gottes in dem schöpferischen Menschen und Künstler gestaltet, sei es als Wind in der »kretischen Artemis«, sei es als Schwan, der in Leda, im Doppelsinn des Wortes, »niederkommt«, »sich in die Geliebte losläßt« und jetzt erst »wirklich Schwan in ihrem Schoß« wird und hier sein Sein erprobt. Denn sie, »die aufgetane«, hat im Schwan schon »den Kommenden« erkannt, den »zukünftigen Gott«, von dem auch *Rilkes Brief an einen jungen Dichter* spricht. »Warum denken Sie nicht, daß er der Kommende ist, der von Ewigkeit her bevorsteht?« beschwört er ihn. »Sehen Sie denn nicht, wie alles, was geschieht, immer wieder Anfang ist, und könnte es nicht *Sein* Anfang sein, da doch Beginnen immer so schön ist? Wenn er der Vollkommenste ist, muß nicht Geringeres vor ihm sein, damit er sich auswählen kann aus Fülle und Überfluß? – Muß er nicht der Letzte sein, um alles in sich zu umfassen, und welchen Sinn hätten wir, wenn der, nach dem wir verlangen, schon gewesen wäre?«[106]

Ist dieser Gedanke vom unendlich werdenden Gott, der ebenso Eriugena beseelt wie er die Gotteslehre Eckharts ganz und gar beherrscht, von neuem in Böhme und Hegel kulminiert und in allen großen europäischen Gottkündern schon von urältester Zeit an lebt, ist er jemals so ausgreifend, so in die Zukunft hinein gedacht worden – vor Teilhard? Erinnert der 1875 in Prag aus böhmischem Uradel und einer deutschen Bauernfamilie entsprossene Dichter in seiner dynamischen Schau nicht an jene des fünf Jahre später im Schloß von Sarcenat in der Auvergne geborenen Philosophen und Naturwissenschaftlers, der so anders geartet ist und ihm doch so tief verwandt? Bekennt der Deutsche den Gott, der »immer wieder Anfang ist«, so wird auch der Franzose Gott als ewiges Offensein und Werden verstehen und als den, »der, in sich vollendet, gleichwohl nie aufhört zu entstehen«. Und ist Rilkes »kommender, von Ewigkeit her bevorstehender« Gott, »der Zukünf-

tige, die unendliche Frucht eines Baumes, dessen Blätter wir sind«, nicht derselbe, den Teilhard verkünden wird: »Gott vor uns«, der ewige Zielpunkt der »Achse Gottes«, auf den hin das Universum und die Menschheit sich in Gott vervollkommnen?

In der Tat, wenn man von einem festen Begriff der Religion, dem christlichen, ausgeht, so kann dieser wohl stillste und entschlossenste Ketzer des beginnenden Jahrhunderts in gar keinem Sinne unter ihn begriffen werden! Die Religiosität, die das innerste Wesen und der Quellgrund seines Menschen- und Dichtertums ist, war so stark, daß sie sich ihren ganz eigenen freien Ausdruck schuf, ihrer selbst so mächtig, daß sie, wie zu Schleiermachers Bestätigung, jeglichen Nachbetens und Nachtretens fremden Glaubens entraten konnte und um wieviel mehr jeder Vermittlung zwischen sich und Gott, zu dem er niemanden gebrauchen konnte, »der mir Briefe an ihn aufsetzen hilft«! Ja, in dem Mittler Christus, dem »Verdecker Gottes«, sah Rilke eine große Gefahr für junge Menschen, die sich daran gewöhnen, »mit den Maßen des Menschlichen Göttliches zu suchen«, die sich am Menschlichen verwöhnen und später an der herben Hochluft der Ewigkeit erfrieren – »sie bescheiden sich und müßten unbescheiden sein, um Gott zu haben«. »*Wer* ist denn dieser Christus, der sich in alles einmischt«, fragt er 1921 in dem *Brief des jungen Arbeiters*, »der nichts von uns gewußt hat, nichts von unserer Not, nichts von unserer Freude, so wie wir sie heute leisten, durchmachen und aufbringen –, und der doch, so scheint es, immer wieder verlangt, in unserem Leben der erste zu sein. . . Zwingt uns nicht immer zu dem Rückfall in die Mühe und Trübsal, die es ihn gekostet hat, uns, wie ihr sagt, zu erlösen. Laßt uns endlich dieses Erlöstsein antreten. . . Ich will mich nicht schlecht machen lassen um Christi willen, sondern gut sein für Gott. Ich will nicht von vornherein als ein Sündiger angeredet sein, vielleicht bin ich es nicht.«[107]

Wie fremd ihm das christliche Erlebnis war, wie sehr es ihm »widerstand«, ja durch sein ganzes Leben »mehr und mehr außer Betracht« kam, spricht jedes Wort aus, mit dem er zum Christentum Stellung nimmt, sich wehrt gegen die feindliche, dualistische, weltenferne Entgegensetzung von Gott und Mensch, gegen die Entheiligung der Erde und die Entwürdigung des Menschen als Folge des Sündendiktats; in allem gleicherweise in voller Übereinstimmung mit dem französischen Pater Teilhard, der die Religion, »die unter dem Niveau unseres Menschenbildes steht« und in der perversen Pflege der Geringschätzung aller Dinge beharrt, für eine verlorene erklärt. In einem Brief einige Jahre vor seinem Tode schreibt Rilke an ein junges Mädchen: »Die Anschauung, sündig zu sein und des Loskaufs zu bedürfen als Voraussetzung zu Gott, widersteht immer mehr einem Herzen, das die Erde begriffen hat. Nicht die Sündhaftigkeit und der Irrtum im Irdischen, im Gegenteil, seine reine Natur wird zum wesentlichen Bewußtsein, die Sünde ist

gewiß der wunderbarste Umweg zu Gott, aber warum sollten die auf die Wanderschaft gehen, die ihn nie verlassen haben? Die starke innerlich bebende Brücke des Mittlers hat nur Sinn, wo der Abgrund zugegeben wird zwischen Gott und uns; aber eben dieser Abgrund ist voll vom Dunkel Gottes. . . und alles tief und innig Hiesige, das die Kirche ans Jenseits veruntreut hat, kommt zurück; alle Engel entschließen sich lobsingend zur Erde!«[108]

In dieser christlichen Austreibung Gottes aus dem Hiesigen und aller Wirklichkeit erkennt Rilke die Ursache des zunehmenden Materialismus, der das Schuldkonto der christlichen Religion schwer belastet. »Sie lassen sich nicht vor Eifer«, heißt es in dem *Brief des jungen Arbeiters,* »das Hiesige, zu dem wir doch Lust und Vertrauen haben sollten, schlecht und wertlos zu machen – und so liefern sie die Erde immer mehr denjenigen aus, die sich bereit finden, aus ihr, der verfehlten und verdächtigten, die doch zu Besserm nicht tauge, wenigstens einen zeitlichen, rasch ersprießlichen Vorteil zu ziehn. Diese zunehmende Ausbeute des Lebens, ist sie nicht eine Folge der durch die Jahrhunderte fortgesetzten Entwertung des Hiesigen? Welcher Wahnsinn, uns nach einem Jenseits abzulenken, wo wir hier von Aufgaben und Erwartungen und Zukünften umstellt sind. Welcher Betrug, Bilder hiesigen Entzückens zu entwenden, um sie hinter unsrem Rücken an den Himmel zu verkaufen! O es wäre längst Zeit, daß die verarmte Erde alle jene Anleihen wieder einzöge, die man bei ihrer Seligkeit gemacht hat, um Überkünftiges damit auszustatten.«[109]

Jenen vom Christentum unrechtmäßig entwendeten Besitz an Schönem und Herrlichem, seinen Raub von Freude, Seligkeit, Vertrauen und Heimat der verarmten und entwerteten Erde zurückzuerstatten, ihr durch die Kirche ans Jenseits veruntreutes Tiefstes, Innigstes, ihr Göttliches dem nur noch rein materiellen Hiesigen zurückzugeben, die von allem Numinosen ausgedünnte, entleerte Wirklichkeit wieder zu heiligen, das ist die Aufgabe, die Rilke als die brennendste ansieht angesichts einer beginnenden kraß materialistischen, ihre eigene Oberflächenhaftigkeit und Sinnleere schrill und lärmend überschreienden Zeit. Die Herabsetzung und das Schlechtmachen des Menschen und des Irdischen – Rilke sucht sie an der Quelle auf, dort, wo sie getrübt wurde. Er holt das zentrale Sinnbild der Sündhaftigkeit des Menschen selbst hervor, das Bild Adams und Evas im Paradies, des zornigen Jahwe und seiner Verfluchung des Menschen zu einem Leben in Mühsal, Not und Niedrigkeit und sein »Verflucht sei die Erde um deinetwillen«, nichts als »Dornen und Gestrüpp« zu tragen.

Und dies ist die Form seines Protestes gegen eine Religion, die er »immer leidenschaftlicher« abzulehnen lernte: Er füllt seinen eigenen Wein in die alten Schläuche, und die Wirklichkeit ist verwandelt. Hier ist Adam nicht der mit dem Verlust der Paradieseswonnen Bestrafte, von Gott Vertriebene und auf Lebenszeit zu einem Sträflingsdasein Verurteilte, der schwer daran

trägt, seine Sünde mit dem Tod abbezahlen zu müssen. Rilkes Adam *sehnt* sich im Garten Eden in die Freiheit und Weite der Erde. Hier möchte Gott ihn nicht ziehen lassen. Ja, um ihn von seinem innigen Verlangen abzubringen, versucht Gott es damit, ihn durch die *Drohung zu schrecken*, er werde dort sterben. Doch Adam und Eva *schreckt* der Tod nicht. Sie bejahen das Leben auf der Erde und auch den Tod.

Hier ist alles umgekehrt! Hier ist von keinem Sündenfall die Rede, von keinem Zorn Gottes. Hier ist und bleibt der Mensch dem Göttlichen zuinnerst verbunden und »ragt und freut sich«, aus eigener Entscheidung »schlicht entschlossen« zu dem ihm Dauer verleihenden Beruf des Bauern. Niemand befiehlt ihm, niemand treibt ihn aus. Das Gegenteil geschieht! Der Mensch ist es,

der nicht wußte, wie
aus dem fertigvollen Garten Eden
einen Ausweg in die neue Erde
finden. Gott war schwer zu überreden;
und er drohte ihm, statt zu gewähren,
immer wieder, daß er sterben werde.
Doch der Mensch bestand: Sie wird gebären.[110]

Eva freilich wäre gern noch ein wenig in jenem Land geblieben, um über die Eintracht und das friedliche Auskommen der Tiere zu wachen. Doch sie begleitet Adam als ihn Liebende und bejaht und besteht mit ihm gemeinsam Leben und Erde und Tod. Die Erde selbst, das Hiesige und die Arbeit an ihm – sie bedeuten dem Menschen mehr als das Paradies, das vollkommene, satte Glück eines starren Seins. Sie sind für den Menschen nicht Fluch, sondern werden ihm zum Felde neuer Offenbarung.

Und es kommt »auf eine Kränkung Gottes« hinaus, in dem uns hier Gewährten und Zugestandenen nicht ein Beglückendes zu erfahren. Dazu bedarf es nur des rechten und liebevollen Gebrauches. Dazu bedarf es keines Christus, der uns Gott nur verdeckt und den Menschen von der Erde und der Arbeit an ihr ablenkt und ihn ihr untreu werden läßt. Die »große Gebrauchsanweisung Gottes« meinte vielmehr Franz von Assisi aufzuschreiben in seinem »Lied an die Sonne« – er war einer der wenigen, die den von der Erde vertriebenen Gott wieder hereingeholt haben in die Herrlichkeit des Kosmos und die Heiterkeit der Erde:

Der Innigste und Liebendste von allen,
der kam und lebte wie ein junges Jahr,
der braune Bruder deiner Nachtigallen,
in dem ein Wundern und ein Wohlgefallen
und ein Entzücken an der Erde war.

Und wenn er sang, dann lösten »seines Liedes Pollen« sich ab von seinem Mund und trieben mit dem Wind über die Erde und fielen befruchtend in alle Wesen und Dinge, in Blumen und Tiere, in Großes und Geringes.

Und als er starb, so leicht wie ohne Namen,
da war er ausgeteilt: sein Samen rann
in Bächen, in den Bäumen sang sein Samen
und sah ihn ruhig aus den Blumen an.
Er lag und sang.[111]

Und überall singt er, überall klingt er, klingt Gott aus allem wider!

Können wir Rilke religionslos nennen? »Religion«, sagt er, indem er sich mit seiner Abgrenzung gegen Wissen und Moral unwillkürlich Schleiermacher nähert, »ist etwas unendlich Einfaches, Einfältiges. Es ist keine Kenntnis, kein Inhalt des Gefühls, es ist keine Pflicht und kein Verzicht, es ist keine Einschränkung: sondern in der vollkommenen Weite des Weltalls ist es: eine Richtung des Herzens.« Und eine andere Briefstelle erläutert die »Richtung« unüberbietbar schön: Sie ist »das Gesetz der Schwerkraft für die Seelen, die aus der Tiefe Gottes stetig und still auf die Seelen wirkt, so wie das Schwere-Gesetz auf die Dinge«.[112]

In der vollkommenen Weite des Weltalls eine Richtung des Herzens auf Gott zu (»eine Richtung auf das Unbedingte« wird Paul Tillich sagen) auf »die Mitte aller Mitten«, »in den Kern der Kerne, den Kern der Welt«, der sich aus seiner Tiefe stetig und still auf uns richtet, das ist Religion: die Einheit von Kreis und Mitte in ihrem beständigen Aufeinander-Hingeordnet- und Hingewendetsein. »Und der Mensch, der auch noch an der letzten Peripherie solchen Kreisringes lebt, gehört zu dieser mächtigen Mitte, und hätte er nur einmal vielleicht, sterbend, sein Antlitz ihr zugewendet.« Und diese Richtung »nach innen«, »in die Tiefe« ist es, was dem Modernen wieder zu lernen not tut!

Eins muß er wieder können: fallen,
geduldig in der Schwere ruhn[113],

das bedeutet: in den göttlichen Grund eintauchen und in den Ordnungen Gottes leben. Dem, der in ganz anderen Dimensionen zu Hause ist, kann kein persönlicher Gott genügen, der außerhalb der Welt Zorn und Gnade austeilt – »Wer hat verkündigt, daß du zürnst und liebst?« –, verwirft und auserwählt und einmal seinen Sohn auf die ihm fremde Erde sendet, der am Jüngsten Tag über die Toten Gericht halten und die Auserwählten von den Verworfenen trennen wird. Ihm kann kein menschlich vergegenständlichter Gott genügen

. . . und keine Kirchen, welche Gott umklammern
wie einen Flüchtling und ihn dann bejammern
wie ein gefangenes und wundes Tier . . .
Kein Jenseitswarten und kein Schaun nach drüben,

nur Sehnsucht, auch den Tod nicht zu entweihn
und dienend sich am Irdischen zu üben.[114]

Denn – so schreibt Rilke mit fast denselben Worten wie Teilhard de Chardin – »sich auf Gott richten, kann keine andere Bewegung bedeuten, als sich auf die Erde richten. Das Ziel der ganzen menschlichen Entwicklung ist, Gott und die Erde in demselben Gedanken denken können. Die Liebe zum Leben und die Liebe zu Gott muß zusammenfallen, anstatt, wie bisher, verschiedene Tempel auf verschiedenen Anhöhen zu haben; man kann Gott nur anbeten, indem man das Leben zur Vollkommenheit lebt. Ihm immer höhere Formen zu geben, einen immer reicheren Zusammenhang zwischen ihm und dem scheinbar Unbelebten herbeizuführen, dies heißt Gott schaffen; mit anderen Worten, Gott ins Leben hinabsinken oder das Leben zu Gott emporblühen zu lassen.«[115]

Religion ist für Rilke eine Sache des ganzen Lebens, besser: eine Weise zu leben – »indem man das Leben zur Vollkommenheit lebt« – und das heißt zugleich: eine Weise des Handelns. Ebenso wie für Eckhart und Schleiermacher steht für Rilke außer Frage, daß man Gott nicht durch Beten und Schmachten berührt. Und als wiederhole er Eckharts Abstecken des Weges der Abgeschiedenheit oder Schleiermachers Abgrenzung des Religiösen, stellt er die Zwiespalt und Zweiheit schaffende, begrenzende Objektbeziehung in Dogma und Kult und Theologie zu Gott als einem von außen in die Welt Eingreifenden in Gegensatz zum inneren Einssein im Werden und Wirken aus göttlichem Grund:

Alle, welche dich suchen, versuchen dich.
Und die, so dich finden, binden dich
an Bild und Gebärde.

Ich aber will dich begreifen,
wie dich die Erde begreift;
mit meinem Reifen
reift
dein Reich.
Ich will von dir keine Eitelkeit,
die dich beweist.
Ich weiß, daß die Zeit
anders heißt als du.

Tu mir kein Wunder zulieb.
Gieb deinen Gesetzen recht,
die von Geschlecht zu Geschlecht
sichtbarer sind.[116]

In der Natur, in ihren Gesetzen, *in* allen Dingen ist Gott durchscheinend, transparent. Er ist weder die Natur, ihre Gesetzmäßigkeit, noch die Dinge

selbst, noch geht er in ihrer Gesamtheit auf. Ganz außerhalb der Religionen und Konfessionen stehend, unternimmt es hier ein Mensch des 20. Jahrhunderts, den Kosmos neu zu ordnen. Hinter den Umrissen der Dinge, in nicht mehr betretbarer Tiefe, ist der göttliche Grund, das Sein, aus dem sich ihr Dasein herauswölbt. Was für den Durchschnittsverbraucher Ding ist, ist für den, der sich tiefer in sich selbst hinabzulassen vermag, das Außen eines Innen, und ist mit seinem Innen Teilhaber des ganzen Seins. Für ihn hat alles Außen seine Innenseite. Für ihn sind Außen und Innen nicht durch Grenzen getrennt, sondern nur dasselbe, von einem anderen Standort aus auf das Ganze hin gesehen. So etwa als Rilke einmal, an die Gabelung eines Baumes gelehnt, sich »völlig eingelassen« fühlte in die Natur, als sei er »auf die andere Seite der Natur geraten«, und wie in diesem Augenblick »ein Vogelruf draußen und in meinem Innern übereinstimmend da war, indem er sich gewissermaßen an der Grenze des Körpers nicht brach, beides zu einem ununterbrochenen Raum zusammennahm, in welchem geheimnisvoll geschützt, nur eine einzige Stelle reinsten, tiefsten Bewußtseins blieb.«[117]

Wenn für den naiven Realisten und Materialisten Welt gleich Wahrnehmungswelt ist und ein Ding eben dieses Ding und nichts als dies, so hat für den Menschen, der sich selbst überschreitet, alles Außen seinen Innenraum:

Durch alle Wesen reicht der eine *Raum:*
Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still
durch uns hindurch. O, der ich wachsen will,
ich seh hinaus, und in mir wächst der Baum.[118]

Der Mensch in Rilkes Sinn, der allein die Sinnleere des modernen Lebens überwindet, ist derjenige, der sich und der die Dinge der reinen Ding-, Gebrauchs- und Genußwelt übersteigt, indem er mit seinem Ich, seinem eigenen unabmeßlichen Innen, hindurchdringt durch ihre Außenseite. »So ausgedehnt das ›Außen‹ ist«, schreibt er in einem Brief am 11. August 1924, »es verträgt mit allen seinen siderischen Distanzen kaum einen Vergleich mit den Dimensionen, mit der Tiefendimension unseres Inneren, das nicht einmal die Geräumigkeit des Weltalls nötig hat, um in sich fast unabsehlich zu sein.«[119]

Ist diese Sicht neu? Mit diesen und den folgenden Sätzen entwirft Rilke ein Gebäude, das eine seltsame, bisher offenbar übersehene Ähnlichkeit aufweist mit dem Bau der Seele, wie sie sich für Eckhart darstellte – dem Dichter selber zweifellos weder bewußt noch überhaupt bekannt; und die Tatsache ihrer weitreichenden Übereinstimmungen mindert nicht nur nicht seine Bedeutung, sondern stärkt sie im Gegenteil noch.

Wir erinnern uns: Die Seele hatte für Eckhart gleichsam drei Stockwerke. Über den »Kräften« der Seele, mit denen sie nach außen auf die Kreaturen gerichtet war, wohnten in ihrem obersten Teil die »obersten« Seelenkräfte,

vor allem andern die Vernunft, aber auch Gedächtnis und Wille. Aber die Seele war so unermeßlich, daß ihre Kräfte, ja selbst die obersten Seelenkräfte »in den Grund der Seele nicht einmal einen Augenblick hineinlugen« könnten. Unermeßlich und so groß – »daß (vergleichen wir Rilkes »siderische Distanzen«) Himmel und Erde nicht auszufüllen vermögen ihre Größe, sondern nur Gott selbst« – ist die Seele in ihrem »Verborgensten«, und dies ist der »Grund« oder das »Sein« der Seele, das eins ist und dasselbe wie der Grund Gottes und sein Wesen, die Gottheit.

Hören wir Rilke, der in seinem Brief fortfährt:

> *Mir stellt es sich immer mehr so dar, als ob unser gebräuchliches Bewußtsein die Spitze einer Pyramide bewohne, deren Basis in uns (und gewissermaßen unter uns) so völlig in die Breite geht, daß wir, je weiter wir in sie niederzulassen uns befähigt sehen, desto allgemeiner einbezogen erscheinen in die von Zeit und Raum unabhängigen Gegebenheiten des irdischen, des, im weitesten Begriffe, weltischen Daseins. Ich habe seit meiner frühesten Jugend die Vermutung empfunden (und habe ihr auch, wo ich dafür ausreichte, nachgelebt), daß in einem tieferen Durchschnitt dieser Bewußtseinspyramide uns das einfache* Sein *könnte zum Ereignis werden, jenes unverbrüchliche Vorhanden-Sein und Zugleich-Sein alles dessen, was an der oberen ›normalen‹ Spitze des Selbstbewußtseins nur als ›Ablauf‹ zu erleben verstattet ist.*[120]

Mit dieser »Basis in uns und gewissermaßen unter uns« reicht der Mensch – wie Eckharts »Seelengrund« – in die Gottheit, Böhmes »Ungrund«, in das »Sein« hinein. Und nachdem Rilke, wie er Lou Andreas bekannte, der Gegenstand des *Stundenbuches*, Gott, zu groß geworden ist, verbannt er – und je größer ihm »das Thema« wird, desto ehrfürchtiger und ausschließlicher – den Namen von seinen Lippen, wenn auch alles ihm Chiffre zu werden vermag für das ihm Unaussprechliche, das in den Briefen jetzt auch einfach »Sein« heißt. Oder später »das Ganze«.

Wenn bei Eckhart die Seele ganz frei und ledig werden mußte von dem Bild der Kreatur, weil Anhaften und Anhangen an der Kreatur eine Abhängigkeit zur Folge hatte, die den Weg Gottes verstellte, so bedeutet das nicht etwa, daß der Mensch sich von der Kreatur überhaupt fernhalten sollte, im Gegenteil: auch Eckhart kennt ein »Eingehen« der Kreatur in die Seele, durch die sie ihre Grobheit verliert und geistiger, edler wird und mit der Seele gemeinsam in den Grund Gottes gelangt, in dem »alle Dinge gleich sind« und wo Gott »seine Natur und sein Sein in sich selbst in dieser Gleichheit gänzlich durchströmt«.

Auch für Rilke werden »die Dinge«, wird die Welt geradezu die Pforte zum Unbegreiflichen, die sich nach innen, zur »Mitte« hin öffnet, das Einfallstor für die Vereinigung mit der Gottheit. Indem jetzt das Ich die Dinge durchbricht, die Grenze zwischen außen und innen übersteigt, sich hinab-

läßt in die Tiefe der Welt, dringt es in das Sein, in dem Zeit nicht Ablauf, sondern ein Zugleich ist, geht es ein in das Wesen, in den Grund Gottes, der auch sein eigener Grund ist, schafft es, indem das Ich sich selbst zum endlichen Innenraum weitet, Weltinnenraum. Das besagt dies Gedicht, das, zehn Jahre nach dem vorigen geschrieben, dieselben Bilder wieder aufgreift:

Durch den sich Vögel werfen, ist nicht der
vertraute Raum, der die Gestalt dir steigert.
(Im Freien, dorten, bist du dir verweigert
und schwindest weiter ohne Wiederkehr.)
Raum greift aus uns und übersetzt die Dinge:
daß dir das Dasein eines Baums gelinge,
wirf Innenraum um ihn, aus jenem Raum,
der in dir west. Umgieb ihn mit Verhaltung.
Er grenzt sich nicht. Erst in der Eingestaltung
in dein Verzichten wird er wirklich Baum.[121]

Hier wird deutlich: Wie für Eckhart der Durchbruch in den Grund Gottes, ebenso bedeutet für Rilke der Durchbruch durch die Dinge in den göttlichen Grund, in das Sein trotz des Aufhebens der eigenen Grenzen und der der Dinge *nicht*: sich verlieren im Unbestimmten, *nicht*: sich verströmen, Untergang im uferlosen Meer des Einen, Selbstaufgabe, nicht die Passivität beseligten Genießens und Auslöschens. Was aber bedeutet es denn? Das Gegenteil von Auflösung, Selbstverlust, Passivität: nämlich Gestaltung und Gestaltwerdung, Steigerung, Verwesentlichung.

Der Mensch – das hat Rilke mit Entsetzen und Sorge erfahren –, der es sich an der äußeren Dingwelt genügen läßt, verliert seine eigene Tiefe und die Fülle und Sinntiefe des Daseins, in dessen furchtbarer Leere und Flüchtigkeit er wurzel- und bindungslos und unbehaust treibt. Entsprechend hatte ja auch Eckhart den »natürlichen, ungeübten Menschen« für unfähig der Gottesgeburt gehalten, weil er in der natürlichen Berührung mit der Kreatur aufgehe und an ihrem Bild haften bleibe, ein »Unfreier«.

Nur dem Menschen – das ist Rilkes selbsterrungene Überzeugung –, der »aus jenem Raum, der in ihm west«, ausgreift durch die Vordergründigkeit der Welt in ihren Innenraum, gelingt eine »Übersetzung der Dinge« in ihr Wesen. Ihm gelingt, sie in ihren tieferen Bezügen zum Ganzen zu erfassen, gelingt durch solche Eingestaltung das »Dasein eines Baums«, der Bau der Welt, die jetzt erst »wirklich Baum«, jetzt erst wirklich Welt wird. Und das ist es, was diese Zeit braucht, die in Hast und Jagd unersättlich und unbefriedigt meint, »das Leben zu haben gleich, ganz, in einer Stunde«, die mit der Unrast ihrer bindungslosen Seelen das »Immerweniger an Fülle und Ursprünglichem« verschuldet und zugleich überdröhnt! Das ist es, was dem in die Beziehungslosigkeit und Sinnlosigkeit ausgesetzten modernen Men-

schen not tut, der aus dem Seinszusammenhang herausgefallen ist in eine totale Gottferne und Gottleere, nachdem durch all die Jahrhunderte die christliche Religion Gott in der Welt verleugnet und aus ihr verstoßen hat und den Menschen seiner tiefsten Bindung und damit seiner Menschlichkeit beraubt: Das muß der »so namenlos alleine« Mensch wieder lernen, sich tiefer in sich hinabzulassen, sein beschränktes Alltagsbewußtsein zu übersteigen, durch die Oberfläche der Dinge hindurchzustoßen zu ihrem Wesen, zu ihren Bezügen zum Ganzen des Seins, von dem her sie Sinn empfangen, sinnhaltig werden.

Indem er die Grenzen niederlegt zwischen außen und innen, legt er sie nieder zwischen dem Ich und dem Göttlichen, der Tiefendimension der Welt, die »durch alle Wesen reicht«. Darum führt Rilke den Menschen zu Gott, indem er ihn durch die Welt der Dinge führt und durch sie hindurch in ihren Innenraum, in dem die eigene Tiefe der Tiefe Gottes begegnet. So schafft der Mensch selber sich den Weltinnenraum, der ihm zum »vertrauten Raum« wird, »der die Gestalt ihm steigert«, und in dem alles Seiende und Geschehende für ihn ein wesenhaftes wird. Für einen solchen Menschen sind die Gottferne und Sinnleere des modernen Lebens aufgehoben, und das Göttliche ist in jedem Tun und noch im Alltäglichsten und Geringsten gegenwärtig.

Wie hatte der Redner in der Berliner Totenfeier auf den vierzehn Tage zuvor verstorbenen Rainer Maria Rilke gesagt? »Er sah anders. In einer neuen, inneren Weise.« Und indem er seine Ansprache schloß, fügte er hinzu: »Und wird einst, auf dem Weg, der von dem religiösen Weltgefühl des Mittelalters. . . zu einem kommenden Weltbild führt, nicht nur ein großer Dichter, sondern ein großer Führer gewesen sein.«[122]

Diese Aufgabe, die wir hier nur zu einem Teil verfolgt haben, um sie später noch in ihrem ganzen Umfang kennenzulernen – sie hat Rilke selber als seinen Auftrag und als einen doppelten verstanden, als den des Künstlers und des Verkünders:

Denn meine Stimme wuchs nach zweien Seiten
und ist ein Duften worden und ein Schrei'n:
die eine will den Fernen vorbereiten,
die andere muß meiner Einsamkeiten
Gesicht und Seligkeit und Engel sein.[123]

5. Gott – Einheit der Gegensätze

Zu berichten, daß der Knabe Niclas vor den Mißhandlungen eines herrschsüchtigen und verständnislosen Vaters bei Nacht und Nebel aus dem Elternhaus an der Mosel entwichen, sich rheinabwärts nach Deventer durchgeschlagen habe, wo er Aufnahme und Unterricht bei den »Brüdern vom gemeinsamen Leben« gefunden, wäre sehr verlockend, um die Geistigkeit des Nicolaus Cusanus und seine Hinneigung zur Mystik einleuchtend, wie es zu geschehen pflegt, als durch die Devotio moderna geprägt zu erweisen.

Doch sowohl seine Abkunft von armen Moselfischern, die sein Emporsteigen zu den höchsten Sprossen der kirchlichen Hierarchie noch um einiges staunenswerter machen würde, als auch die Rührung einflößende Flucht eines unverstandenen Kindes sind nur Fabeln[1], wie sie am Rande des Lebensweges eines dem Verständnis schwer zugänglichen Mannes wuchern, der mit Geheimnissen umzugehen scheint.

Die freilich noch wenig erhellte Geschichte seiner Jugend hat keine absonderlichen Überraschungen bereit, wenn sie Nicolaus, geboren 1401, als Sohn eines wohlbegüterten Schiffers und Kaufmanns aus angesehenem bürgerlichem Patriziertum und mit dem Vater übrigens in bestem Einvernehmen aufwachsen, fünfzehnjährig in Heidelberg die Sieben Freien Künste, seit 1417 in Padua die Rechte studieren und 1423 den Doktorgrad erwerben läßt. Bereits an der Universität von Padua schließt er Freundschaften mit Männern, die später in Rom Rang und Namen haben werden. Da glückt seinem im humanistischen Italien geweckten Spürsinn in den verschlafenen deutschen Klosterbibliotheken nördlich der Alpen, die er im Gefolge des nebenbei nach antiken Souvenirs fahndenden Legaten Orsini besucht, ein bedeutender Fund. Das Auffinden unermeßlich wertvoller Handschriften antiker Autoren in deutschen Klöstern wie der *Germania* und der *Annalen* des Tacitus und der zwanzig Komödien des Plautus, deren Auslieferung nach Italien die sammelbesessenen römischen Humanisten an der Kurie »diesem Nikolaus Treverensis« mit reichem Pfründensegen honorieren, zimmert ihm unversehens die ersten Sprossen seiner steilen Karriere. Doch vorerst finden wir »Niklas von Cuße«, wie er sich hier nennt, bis zum Basler Konzil in der Heimat als Advokat in den Diensten des Erzbischofs von Trier und als Doktor des Kirchenrechts an der Universität Köln mit juristischen, philosophischen und theologischen Fragen beschäftigt, deren Frucht, *Über die allumfassende Eintracht* (*De Concordantia catholica*) sein großes Reformprogramm für Kirche und Reich, er 1434 »dem heiligen Konzil zu Basel in aller Demut unterbreitet«.

Die Einheit der Kirche, die, durch den jüngsten Bruch zwischen Papst und Konzil hoffnungslos zerspalten, einem neuen Schisma zusteuert, als Vor-

bedingung für die Einheit des in schwerster Krise erkrankten Reiches, dies große Ziel sieht er in der unwürdigen Konzilsatmosphäre eines wüsten Handgemenges der Doktoren vertan und verloren. »Der ganze Körper der Christenheit geht jetzt in dunkle Schatten gehüllt.« Die brennende Leidenschaft für die Einheit von Reich und Kirche, die in Gefahr ist, durch die drohende erneute Gefangenschaft des Papsttums in Avignon und seine fatale Abhängigkeit von Frankreich und seinen Konzilien vollends unterzugehen, bestimmt ihn zum Frontwechsel. Er verläßt das Konzil und tritt auf die Seite des Papstes, um durch Stärkung seiner Macht und Reform der Kirche an Haupt und Gliedern die alte abendländische Ordnung zu retten – »vergeblich sucht man sonst das Reich bei den Deutschen«.

In apostolischem Auftrage für die brüderliche Zusammenführung der zerspaltenen griechischen und römischen Kirchen zu wirken zur Erhöhung der einen Kirche Gottes, begibt er sich mit der päpstlichen Gesandtschaft nach Konstantinopel. Sein Denken umkreist beständig, auch hier, die Notwendigkeit, angesichts aller dualistischen Zerreißungen und überall sichtbaren Zeichen der Auflösung den Gedanken der Einheit, »jene höchste unendliche Einstimmung« im »göttlichen Sein«, von der er in seiner großen Konzilschrift gesprochen, tiefer und zugleich umfassender zu gründen.

Da wird auf der Rückfahrt in der Weite und Erhabenheit des offenen Meeres ihm die Einsicht zuteil, um die er – wie er gesteht – durch Jahre gerungen. Und dies ist jetzt keine Fabel. Nikolaus selber berichtet von dem sein ganzes Denken und Handeln fortan bestimmenden Erlebnis:

> *Ich machte viel Versuche, die Ideen über Gott und Welt, Christus und Kirche in* einer *Grundanschauung zu vereinigen, aber keine von allen wollte mir genügen, bis endlich bei der Rückkehr aus Griechenland zur See wie durch eine Erleuchtung von oben der Blick meines Geistes sich zu der Anschauung erhob, in der mir Gott als die höchste Einheit aller Gegensätze erschien.*[2]

Das geht unendlich über die Problematik um Reich und Kirche hinaus! Coincidentia oppositorum – Zusammenfall der Gegensätze in Gott, aus dem sie hervorgehen! Welcher religiöse Kosmos liegt eingefaltet in diesem Wort?

Die Welt – das hatte »Cusanus« (wie zuerst sein Freund, der spätere Papst Pius II., ihn um diese Zeit nennt) immer wieder bedrängt und mit Unruhe erfüllt – wie alles, was der Verstand anfaßt, begreift und unausweichlich sofort begrenzt, unterscheidet, ist von Gegensätzen beherrscht, zerspalten, zerrissen, ist dem unumschränkten Absolutismus des Satzes vom Widerspruch unterworfen, der besagt: Wenn von zwei entgegengesetzten Urteilen das eine wahr ist, muß das andere falsch sein. Alle Aussagen des Verstandes über Gott, wie alle Eigenschaften und alle Namen, auch die des Guten und der Wahrheit, müssen ihn verfehlen, weil sie in Begriffen begrenzen, was

schlechthin unendlich ist, und weil jeder Begriff seinen Gegensatz erzeugt – Gott aber ist nicht nur über jedem Begriff, zu ihm kann es schlechthin keinen Gegensatz geben, weshalb man von ihm, ohne einen Gegensatz zu beschwören, sagen kann, daß er das »Nicht-Andere«[3] ist. Schließlich muß der Verstand sich auch deshalb für unzuständig erklären, weil »Gott über allen Gegensätzen ist«[4] und, was der Verstand als Gesetzgeber des Widerspruchs nie zugeben kann, Gott alle Gegensätze in sich vereinigt.

Während die Sinne über die Dinge nur sagen, was sie sind – vor jedem Gegensatz –, gelangt der Verstand über die endlichen Begriffe nicht hinaus und vermag nur in Unterscheidungen und Gegensätzen der Bejahung oder Verneinung zu denken. Allein die Vernunft ist fähig, vom einzelnen Vielen aufzusteigen zum Einen, vom Endlichen zum Unendlichen, dorthin, wo die Linien des Endlichen im Unendlichen zusammenlaufen wie die unendliche Gerade mit dem unendlichen Dreieck und die Kreislinie, deren Radius unendlich ist. Nur im Endlichen verneinen sich die Gegensätze und bekämpfen sich im schroffen Gegeneinander. Im Unendlichen bejahen sie sich und heben sich auf.[5] In Gott sind das Größte und das Kleinste, »die rascheste und die langsamste Bewegung, das heißt die größte Ruhe«, ein und dasselbe.

Zwar kann die Vernunft nicht in das Wesen Gottes vordringen, so wenig für Eckhart die Vernunft, ja selbst »Gott« in den göttlichen Grund »hineinzulugen« vermochten. Eine »Mauer« trennt selbst die Vernunft vom Allerheiligsten. Aber sie »weiß« um das Göttliche und um das eigene Ungenügen, es zu erkennen – das ist ihre weise, ihre wissende Unwissenheit, die »docta ignorantia«. Doch sie kann sich zu ihm emporheben, »von einem beliebigen sichtbaren Geschöpf aufsteigen zu dessen unsichtbarem Ursprung«, wenn sie die Linien des Endlichen, Sichtbaren über seine Grenzen hinaus ins Unendliche verlängert.

Deshalb braucht sie, um zum Unendlichen zu gelangen, sich vom Endlichen nicht abzuwenden! Sie braucht die Welt mit ihren Gegensätzen nicht zu verneinen, nicht zu fliehen, nicht zu überfliegen – denn darum ist ja jedes einzelne im Mannigfaltigen der Welt der Beginn eines Weges zu Gott, weil es selber sein Ausdruck, seine Offenbarung ist!

> *Was ist demnach die Welt anderes als die Erscheinung des unsichtbaren Gottes? Was ist Gott anderes als die Unsichtbarkeit des Sichtbaren?*[6]

Und

> *so ist es doch eben das Eine, das in allem Berührbaren berührt wird. Das Eine also ist es, das auch zugleich alles ist, und dieses ein und selbe unberührbare Eine wird in allem berührt.*[7]

Denn die Welt mit all ihrer Mannigfaltigkeit ist die Ausfaltung dessen, was die göttliche Einheit eingefaltet in sich enthält – Gott der »Enthalt aller Wirklichkeit«:

Gott ist der Enthalt von allem, so daß alles (eingefaltet) in ihm ist. Er ist die Entfaltung von allem, sofern er in allem ist[8],

ohne doch in ihm aufzugehen: *in* allem ist er doch zugleich über allem, denn »Gott ist alles, was sein kann, seiend«! Und er ist ganz in allem, ohne doch mit ihm identisch oder von gleicher Seinsweise zu sein.

Alles, was irgendwie ist oder sein kann, ist in ihm als dem Urgrund selbst enthalten – alles Erschaffene oder noch zu Erschaffende wird aus ihm entfaltet, indem es zusammengefaßt ist.[9]

»Schaffen« ist immerwährendes Entfalten dessen, was eingefaltet im göttlichen Urgrund wirklich ist und sein kann. Entfaltung, das ist nicht träges Überfließen in allmählichem Schwinden und Abstieg zu Geist, Seele, Materie. Ganz und auf einmal und zugleich ist Gott in allem! Immerwährend und in allem unvermindert ganz entfaltet er sich, in ewiger Bewegung! Nur die Sprache des mathematischen Symbols kann sein Verhältnis zur Welt ausdrücken: Gott ist als unendlicher Mittelpunkt in jedem Ding, als unendlicher Kreisumfang umfaßt er alle Dinge, als unendlicher Durchmesser oder Inhalt durchdringt er sie alle.[10]

Wo Gott der Enthalt aller Wirklichkeit ist und die Welt seine Entfaltung in Raum und Zeit, Vergangenheit und Gegenwart, Verschiedenheit und Gegensatz, dort falten sich auch in ihr die Gegensätze auseinander, die in Gott zusammenfallen. Dort ist alles, was ist, nicht nur der Geist – auch die Natur, auch »die Materie«, dort ist der ganze Mensch, auch der menschliche Wille, auch seine Leiblichkeit, gottentstammt. Auch das Negative! Jede Kreatur, »das ganze geschöpfliche Sein ist gleichsam eine endliche Unendlichkeit, ein geschaffener Gott«. Denn Gott ist es, von dem sie hat, »was sie ist, und Leben und Tätigsein«.[11]

Das »Buch der Natur« selber ist die Heilige Schrift, »mit dem Finger Gottes geschrieben«. In ihm schauen wir das Unsichtbare, wie ja die Vernunft beim Lesen eines Buches »das Gelesene aufnimmt, die unsichtbare, hinter dem Buchstaben verborgene Wahrheit unsichtbar wahrnimmt«. Und uns erschließt sich die Welt in ihrer ganzen tiefen Göttlichkeit und als Wegzeichen zu Gott. Drei Wege sind es, auf denen Gott gesucht werden kann:

Indem wir uns z. B. auch nur dem kleinsten Senfkorn zuwenden und mit dem Auge der Vernunft die in ihm ruhende Kraft und Entfaltungsmöglichkeit betrachten, finden wir hier eine Spur, durch die wir zur Bewunderung unseres Gottes aufgerufen werden. Denn so klein es auch ist von Gestalt, seine Kraft ist ohne Begrenzung; in diesem kleinen Körnchen wird ein großer Baum mit seinen Blättern und seinem Gezweige und vielen anderen Senfkörnern umschlossen, in denen in gleicher Weise unzählige Male dieselbe Wirkkraft enthalten ist. Ja, in unserer Vernunft sehen wir, daß, wenn die Wirkkraft des Senfkorns voll in die

Wirklichkeit ausgefaltet werden sollte, diese ganze sinnliche Welt dazu nicht hinreichte. . . Wer geriete nicht in Staunen, wenn er dies überlegt und dann darüber nachdenkt, wie die Vernunft des Menschen diese ganze Entfaltungsmacht des Senfkornes gleichsam umfaßt. . . Gibt es jemanden, der im Blick auf die Entfaltungsmöglichkeit des kleinsten Feuerfünkchens nicht über alles Aussprechbare hinaus Gott bewunderte? Ist doch der Funke-in-der-Möglichkeit, wenn er durch die entsprechende Bewegung etwa eines Eisens aus dem Kieselstein zur Wirklichkeit herausgeführt ward, von so gewaltig großer Entfaltungsmöglichkeit, daß es dann in seinem Vermögen liegt, alles in seine Grundbestandteile aufzulösen und das Feuer-in-der-Möglichkeit zur Wirklichkeit zu bringen, wo immer es in dieser Welt besteht, auch wenn es unendlich viele Welten gäbe. Wie groß ist erst die Möglichkeit unseres Gottes, der das alles Feuer verzehrende Feuer ist! Beschäftigst du dich, Bruder, näher mit Wesensart und Seinsbedingungen des Feuers. . ., so schreitest du einen wunderbaren Weg des Gottsuchens und Gottfindens.[12]

Neben dem Weg zu Gott durch das Universum, der von jedem einzelnen der unendlichen Mannigfaltigkeit seinen Ausgang nehmen kann, führt der zweite Weg über die Hervorbringungen des schöpferischen Menschen, des Künstlers. Und

schließlich – gibt es noch einen Weg, auf dem du in dir selbst Gott suchen kannst im Beiseitelassen alles Begrenzten. Denn sucht ein Künstler in einer Holzmasse das Antlitz des Königs herauszugewinnen, dann wirft er alles andere, das anders als durch die Antlitzform begrenzt ist, weg . . . (Ebenso) schließest du alles von ihm aus, was begrenzt und eingeschränkt ist. Du verwirfst von ihm die Körperlichkeit und urteilst, Gott sei kein Körper, sei nicht begrenzt von einem Größenmaß. . . Du schließest die Sinne aus, denn auch sie sind begrenzt: du siehst ja nicht durch einen Berg, nicht in die Tiefe der Erde noch in die Lichtfalle der Sonne. . . Du verwirfst die freie Einbildungskraft und bildhaftes Vorstellungsvermögen, den Verstand. . . auch die geistige Vernunft. . ., mag sie auch alles umschreiten, sie vermag nicht, auch nur irgend eines Dinges Wesens was in seiner reinen Eigentlichkeit vollkommen zu erreichen . . . Gott ist also nicht Vernunft.

Wolltest du auch weiter suchen, du fändest in dir nichts Gottähnliches, wohl aber versichertest du, Gott stehe über all dem, was in dir ist, als Grund, *Ursprung und Licht des Lebens* deiner vernunfthaft einsehenden Seele. *Und du freust dich, Gott gefunden zu haben,* wie er dir innerlicher ist als dein innerstes Wesen, *wie er gleichsam die Quelle des Guten ist, aus der dir alles zufließt, was du hast. In deinem Innern wendest du dich ihm zu; Tag um Tag dringst du tiefer vor, läßt alles zurück, was außerhalb liegt und nach außen führt, auf daß du auf dem Wege erfunden werdest, auf dem Gott gefunden wird.*[13]

Konnte eine derart »unchristliche« Denkweise ungeschoren bleiben? Nicht anders als zu Eriugenas Zeiten macht sich theologische Entrüstung über sol-

che »dem Glauben widersprechende, fromme Ohren beleidigende, zu eitlem Ungehorsam gegen Gott verführende« Irrlehre Luft: »O wieviel Gift an Irrtum und Tücke wird doch hier verspritzt!« Und wie in höchster Gefahr ertönt der Warnruf: »Videant consules!«, der den Notstand der Christenheit ausruft und die kirchliche Gewalt mit diktatorischer Vollmacht ausstattet, um sie zum Eingreifen zu veranlassen, »ne quid detrimenti capiat – auf daß sie keinen Schaden erleide!«

Doch niemand hört ihn. Nicht anders als in Eriugenas Fall findet der Ruf keinen Widerhall. Selbst angenommen, daß er überhaupt bis Rom gedrungen sei, dort hat man zur Zeit, soeben aus der Emigration von Florenz in die zerstörte Ewige Stadt zurückgekehrt, ganz andere Sorgen und späterhin ganz andere Interessen, als einen um die Stellung des Papsttums hochverdienten Weggenossen und langjährigen Intimus, die humanistische Leuchte des humanistisch durchwehten päpstlichen Musenhofes, das christliche Glaubensbekenntnis abzufragen! Sowohl Papst Nicolaus V., der leidenschaftliche Verehrer Homers und der Antike, der den Freund zum Kardinal und zum Bischof von Brixen macht, hat in Glaubensdingen ein weites Herz als auch der einstige elegante Weltmann, kaiserliche Sekretär und Dichter im Stile Boccaccios, der als Pius II. der größte Naturromantiker seiner Zeit bleibt und in den zurückliegenden Tagen des Basler Konzils mit dürren Worten erklärt hatte: »Wir haben alle denselben Glauben wie unsere Fürsten. Wären sie Verehrer von Götzen, wir wären es auch. Und nicht nur den Papst, Christus selbst würden wir verleugnen, wenn die weltliche Macht darauf drängte. Denn die Liebe ist erkaltet und der Glaube untergegangen.« Die kirchenpolitischen und wissenschaftlich-mathematischen Schriften des angesehenen deutschen Gelehrten aus Kues wiegen, was auch die Bestände in der von Nicolaus V. begründeten Vatikanischen Bibliothek aussagen, in diesem Rom schwerer als seine theologischen.

Aber ist denn der Angriff auf sein grundlegendes Werk *Von der wissenden Unwissenheit* (*De docta ignorantia*) überhaupt bis zu seinem Verfasser gedrungen, ja für ihn bestimmt gewesen? Und als der Cusaner ihn sieben Jahre später zu Gesicht bekommt, können solche Schmähungen eine in der Kirche wie im Reich hochgeachtete Persönlichkeit im Rang eines apostolischen Legaten überhaupt berühren? Allein, die Anklage ist zu massiv, als daß er sie ignorieren könnte. Noch jetzt sieht der Cusaner sich gedrungen, eine »Verteidigung der wissenden Unwissenheit« zu verfassen. Eine Verteidigung – gegen wen?

Der Angriff kommt von dem Heidelberger Theologen Johannes Wenck von Herrenberg, und die Anklage lautet auf Ketzerei. »Einen offenbaren Häretiker« hatte man schon den jungen Verfasser der »All-umfassenden Eintracht« genannt – wobei seine Abweichung von der Orthodoxie nur herhalten mußte, um konzilspolitischer Gegnerschaft ein Ventil zu schaffen – und

hatte gefordert, ihn zu verhaften und nach Basel zu bringen, auf daß er von dem Konzil abgeurteilt würde, wie es noch jüngst dem Professor Hus zusammen mit dem Humanisten und Wiclif-Schüler, dem gelehrten Ritter Hieronymus von Faulfisch, überraschend auf dem Konzil in Konstanz durch den Kanzler der Pariser Universität geschehen. In seiner Schrift *De ignota litteratura*[14] erhebt der aufgebrachte Professor aus Heidelberg dieselben Vorwürfe, die 1891 der katholische Theologe Gloßner[15] in ausführlicher Untersuchung von demselben Standort der scholastischen Schultheologie aus mit demselben Eifer des Retters der christlichen Rechtgläubigkeit und demselben »Videant consules«-Ruf nach der Inquisition erneuert. Freilich, Johannes Wenck, durch kirchenpolitische Gegnerschaft überhitzt, stellt mit seinen saftigen Verunglimpfungen in geübtem Inquisitorenlatein den zähneknirschenden Ingrimm seines durchaus sachlich berichtenden Nachfolgers in den Schatten und läßt sich in seinem Haß zu der Fälschung hinreißen, der »Pseudo-Prophet« habe die Koinzidenz der Welt »cum Deo« verkündet, was der Cusaner als Entstellung seiner Lehre von der Koinzidenz »in Deo« zurückweisen wird.

Hiervon abgesehen, stimmen seine Ankläger in diesem überein: Es bleibt praktisch nicht ein Satz der christlichen Glaubenslehre, der sich bei Nicolaus Cusanus in seinem eigentlichen christlichen Sinne finden läßt! »Ich weiß nicht«, erklärt Wenck, »ob ich – in der Lehre von Gott und der Dreieinigkeit der Personen, vom Universum, von der Menschwerdung Christi, von den göttlichen Tugenden, von der Kirche – je einen so verderblichen Schriftsteller sah wie diesen!« Er vergöttlicht den Menschen, hebt die Trinität auf, nimmt Christus in listiger und frivoler Schläue die Individualität – »alles derart verabscheuungswürdige Dinge, daß der Verstand sich damit abzugeben scheute, wenn das nicht der Verteidigung des Glaubens dienen könnte«. Nicht nur spricht er Gott alle Attribute ab, ja er leugnet »ein Sein außer und verschieden von Gott«, stellt Gloßner fest, seine völlig die Begriffe entleerende Auffassung von Inkarnation, von Christus und vom Gottmenschen, von Auferstehung und Tod verstößt ebenso gegen die traditionelle Lehre wie das, was er als Trinität ausgibt; dies geoffenbarte Fundamentalgeheimnis des Christentums verfälscht er nicht nur, er gibt damit »nicht allein den wesentlichen und eigentümlichen Inhalt des Christentums« preis, sondern verleugnet gänzlich den übernatürlichen Autoritätsglauben der katholischen Theologie! Denn »das Buch, aus dem er schöpft, ist überall und von allen, nämlich im eigenen Innern, zu finden«!

»Seht da, den Pseudoapostel der Begarden!« dröhnt Wenck hierzu. »In sich selbst, in den inneren Menschen einkehrend«, in das falsche Menschenherz – heißt das nicht die Heilmittel Christi mißachten? Gott schon in diesem Leben schauen, welche Häresie! Unmittelbare Gottschauung, merkt Gloßner dazu an, setzt – o Blasphemie! – die natürliche Wesensverwandtschaft

mit Gott voraus, wie sie nach christlicher Offenbarung dem eingeborenen Gottessohn allein zukommt, aber doch nicht der menschlichen Seele, in der nicht ein göttlicher Keim, nicht ein göttlicher Funke gefunden wird!

Schlimmer aber als die Verfälschung der von Gott anvertrauten Theologie – entschleiert Wenck die verführerische Wirkung »seiner schillernden und fremden Lehre« – ist, daß der offensichtlich von der Hölle Inspirierte »schlau und unter der Maske der Religiosität« seine harmlosen Leser täuscht! Und, als verberge sich unter dem Purpur des Kardinals der Satan selbst, verdächtigt Wenck sein Opfer, jetzt ganz hetzerischer Ketzerjäger: »Vor diesem flieht, verehrungswürdiger Vater, um jeden Preis, damit nicht eure Sinne von diesem Pseudoapostel und Heimtücker, der sich in einen Apostel Christi verwandelt, irregeführt werden!« Es ist nicht nur falsch, sondern in höchstem Maße gefährlich – ereifert sich jetzt auch Gloßner –, immer wieder zu versichern, der Cusaner habe nie mit den Lehren der Kirche gebrochen und an ihren Dogmen und Glaubenslehren festgehalten: »Bricht nur derjenige mit der Lehre der Kirche, der sich in offenem Aufruhr gegen ihre Autorität erhebt? Hält an ihren Glaubenssätzen fest, wer zwar ihre Ausdrücke gebraucht, aber einen neuen und unerhörten Sinn damit verknüpft? – Es fragt sich, ob die Prinzipien und Lehren des Cusaners, objektiv betrachtet, mit den Dogmen der Kirche in Widerspruch oder in Einklang stehen. Auf diese Frage aber ist zu antworten, daß gerade die prinzipiellen und fundamentalsten Lehren des Nikolaus von Kues... den Glaubenslehren der Kirche... auf die schroffste und unversöhnlichste Weise widersprechen.«

Wer von beiden hatte des Cusaners religiösen Standpunkt besser erfaßt: die christliche Entrüstung oder die christliche Verteidigung seiner Rechtgläubigkeit?

Der Cusaner selbst hat sich in seiner Verteidigung auf die Verschiedenheit und totale Geschiedenheit der Standpunkte berufen, die ihn von seinem Gegner Wenck trennen: Dem Verstand ist versperrt, was der Vernunft einsehbar ist. Und was für die thomistisch-aristotelische Theologie Ketzerei sein muß (und was bezeichnenderweise der Jesuit und Thomist Jansen ihm als totalen Mangel an logischer Schulung, der sich in der Leugnung des Satzes vom Widerspruch zeige, ankreiden wird) – die »coincidentia oppositorum« –, sie eben ist der Grundstein wahrer Weisheit. Wer ihn nicht besitzt, wird sie nie erklimmen. Jeder hat seine eigene Weise: Der eine mag wie der Spürhund die Wahrheit mit den Beweisgründen der Ratio in ihren Niederungen zu erjagen hoffen, während der andere sich zu dem hohen Ausblick der »docta ignorantia« zu erheben vermag, um von dort alles in einem und eines in allem zu schauen.

Und doch ist die Attacke des Gegners nicht so schlecht, daß sie für den Angegriffenen nicht auch ihr Gutes hätte. Sie verhilft ihm vor sich selbst zu

noch klarerer Standortbestimmung, in der der Cusaner als erster unter den großen Ketzern an die Ursache und Unumgänglichkeit aller Mißverständnisse, Feindseligkeiten und gegenseitigen Verketzerungen rührt und so in der Lage ist, sie auf ihr natürliches Maß zurückzuführen. Dennoch sind die Mißverständnisse mehr und anderes als eine Sache der unterschiedlichen Denkmittel, nämlich vor allem der unterschiedlichen Denk*art*, wie sie bereits des Cusaners Definition der »Vernunft« und der »docta ignorantia« bestimmt, eine Denkweise, die sich von der griechischen und westeuropäischen wie von der hurritischen charakteristisch unterscheidet. Denn entscheidend ist, in welcher Weise man Gegensätze wahrnimmt, wie man sich zu ihnen verhält und welche Folgerungen man aus ihnen zieht: ob man sie in der Entscheidung des Entweder-Oder auswählend und wertend im unversöhnlichen Gegeneinander verfeindet, ob man sie im Weder-Noch verneint oder sie im Sowohl-Als-auch bejaht.

Mit seinem Prinzip der *coincidentia oppositorum*, des Zusammenfalls der Gegensätze, hat Nikolaus von Kues den Dualismus in seiner zweifachen Gestalt auf neue, eigentümlich europäische Weise überwunden, er hat neben die des Pelagius, des Eriugena und des Eckhart eine neue gesetzt, mit der er zugleich sie alle drei umfaßt. Er hat den Gedanken der coincidentia oppositorum, den sie ebenfalls schon auf ihre Weise gedacht haben, zum *Seinsprinzip* erhoben und zum *Wesen* der Einheit gemacht und damit noch einen Schritt über seine Vorgänger hinausgetan. Ja, im Ausspinnen des Koinzidenz-Gedankens könnte man sagen, er hat auch die Grundgedanken Eriugenas und Eckharts in seiner Lehre zur Einheit gebracht, wobei er zwar nicht den Tiefgang Eckharts erreicht, aber den religiösen Denkraum noch um eine Dimension erweitert hat.

Den ketzerischen Verirrungen Eckharts verfallen zu sein – dies ist übereinstimmender Anwurf seiner Ankläger und spricht ihm in ihren Augen bereits das Urteil. Doch der Cusaner weicht dieser Anklage nicht aus. Und anstatt seine Beziehung zu dem Verfemten zu leugnen, bekennt er sich in seiner »Verteidigung« nicht nur offen zu ihm, sondern stellt sich schützend vor ihn. Und wir beginnen zu begreifen, wie stark den Kardinal und Freund der Päpste die Stimme des großen Religionskünders betroffen hat, die ein Jahrhundert zuvor verstummt und zum Schweigen verdammt worden war.

Seiner angespannten Suche war die Wiederauffindung des großen lateinischen *Opus tripartitum* gelungen, dessen von ihm in Auftrag gegebener, sauberer Abschrift aus dem Jahr 1444 wir allein seine Herüberrettung aus dem allgemeinen Untergang und überhaupt seine Kenntnis verdanken. Mit vielen Randbemerkungen von des Cusaners Hand, hier einem »Nota!«, »Achtung!«, neben einem ihm wichtigen Gedanken, dort einer Wellenlinie, einer Wiederholung des Satzanfangs, einer Stellungnahme spricht sie von seinem tiefschürfenden Studium und starkem innerem Beteiligtsein. Aber nicht nur

Eckharts lateinisches Werk, auch einzelne Predigten sind dem Cusaner zu Gesicht gekommen bereits vor der Abfassung der *Wissenden Unwissenheit,* und – was seine Aufmerksamkeit im besonderen Maße fesseln mußte – die während des Inquisitionsverfahrens in Köln 1326 vom Meister verfaßte Rechtfertigungsschrift. Zusammen mit den Akten des Eckhart-Prozesses entdeckt der Cusaner sie im Besitz des Magisters Johannes Guldenschaf in Mainz, bei dem er vermutlich auch das Gutachten der Theologenkommission aus Avignon eingesehen hat.

In seinen eigenen Predigten, und nicht nur dort, haben Eckharts Predigten kräftige Spuren hinterlassen. Hier wird der »Magister Eckardus« namentlich und wörtlich zitiert und ausführlich kommentiert und dabei stets sogleich auf bezeichnende Weise dem cusanischen Geist anverwandelt. Hier begeht der Cusaner die ungeheure Verwegenheit, vom Papst als häretisch verurteilte Sätze seines verehrten Magisters in aller Ausführlichkeit zu erörtern und sich öffentlich in die Reihe derer zu stellen, welche die päpstliche Bulle zu Ketzern erklärt hatte, sofern sie es wagen sollten, »diese Artikel zu verteidigen oder ihnen beizupflichten«. So steht er als Bischof von Brixen nicht an, in zwei Predigten des Jahres 1456 die Richtigkeit des verurteilten 2. Satzes über die Ewigkeit der Welt zu beweisen und sich ihm voll anzuschließen und an den 10. Artikel über die Umformung des Menschen seinem Wesen nach in Gott die Lehre von der Verwandlung in Christo anzuknüpfen und sich damit rückhaltlos zu dem »gelehrten Mann« zu bekennen, »der meines Erachtens von anderen weniger gerecht deswegen gerügt wurde«.[16]

Nirgends wird indes die innere Übereinstimmung mit Eckhart sichtbarer als in den Augenblicken, in denen der Cusaner sich auf den Weg der Einigung mit Gott begibt. Auch für ihn führen Gelassenheit und Abgeschiedenheit auf jenen »Weg, auf dem du in dir selbst Gott suchen kannst im Beiseitelassen alles Begrenzten«, zu jenem »Grund, wo er dir innerlicher ist als dein innerstes Wesen«, und – entsprechend Eckharts Unterscheidung von Gott und Gottheit – wo der Mensch Gott nicht mehr »gegenüber« ist, einem schaffenden Schöpfer, nicht mehr »diesseits der Mauer«, sondern sich der Gottheit eint, »frei zur Versenkung in das wahre, gerechte und freudhafte Leben«.

Denn die Wege Eckharts und Eriugenas, der Weg in die Seele und der Weg durch die Welt, liefen sie nicht beide in einen zusammen? Und wenn Eckhart vornehmlich die Einheit von Gott und Mensch bewegt hatte und Gottes Werden in der Seele und Eriugena vor allem die Einheit Gottes und der Welt und sein Werden in ihr – war nicht im letzten alles Eines?

Dennoch: Mehr als die Vertiefung in den Bereich der Seele fesseln Nikolaus die Erklärung und Verklärung der Welt durch das Unendliche, Göttliche, das Urgrund, Mitte und Ziel von allem ist. Mittelpunkt in jedem, allumfassende Peripherie und alldurchdringender Radius, »in allem alles und im

Nichts das Nichts ist«. *Explicatio*, Entfaltung alles Seienden aus dem Sein, aller Kreaturen und Dinge aus Gott, so hatte gleich ihm schon der geniale Eriugena den biblischen Schöpfungsgedanken und die neuplatonische Emanationsvorstellung außer Kraft gesetzt. Gleich Eriugena hatte der Cusaner – anstelle der einmaligen Schöpfung einer gottfernen Welt und anstatt des in einem absoluten Abseits alles überseienden Ur-Einen, das in eine finstere, tote Materia ausfließt – den *sich entfaltenden* Gott verkündet, Gott als Enthalt aller Wirklichkeit. Er hatte damit die Welt so tief geheiligt, daß sie keiner Heiligung durch Sakramente oder Opfer Christi mehr bedurfte. Gleich Pelagius hatte der Cusaner den Menschen als Träger besonderer göttlicher Mitgift so hoch gewürdigt, daß durchaus keine Notwendigkeit einer Erlösung aus einem gefallenen, verderbten Zustand der Sündigkeit für einen solchen Menschen bestand. Ja, er ist nicht allein ein Mikrokosmos, eine menschliche Welt, in der die Unendlichkeit Gottes wohnt und in der das Weltganze, der Makrokosmos, repräsentiert ist. In seiner unwiederholbaren Individualität besitzt der Mensch eine aktive, schöpferische Selbsttätigkeit, eine göttliche Schöpferkraft und in der Vernunft die Fähigkeit des Erkennens, durch die Gott sich selbst erkennt.

Es ist der Gedanke Eriugenas, der in einer Predigt Eckharts wiederkehrt, dort, wo Eckhart an den 20. Spruch des *Buches der XXIV Philosophen* anknüpft, die sein anonymer Verfasser seinerseits dem Schotten Eriugena verdankt. Bei Eckhart heißt es: »Gott erkennt im Erkennen seiner selbst sich selbst in sich selbst.«[17] In diesem Sich-selbst-Erkennen Gottes im sich selbst erkennenden Menschen wird nach Nikolaus der Mensch eins mit Gott und zu dem Höchsten, das er erlangen kann: zum wahren Sohn Gottes! Womit auch der Cusaner den als ketzerisch verdammten Glauben Eckharts bekennt!

> *Wie nämlich Gott die wirkliche Wesenheit aller Dinge ist, so ist unsere (von Sinnengebundenem) gelöste und in sich selbst lebendig und gleichsam in Rückkehr geeinte Vernunft lebendiges Gleichnis Gottes. Wie daher Gott die eigentliche Wesenheit aller Dinge ist, ist die Vernunft, Ähnlichkeit Gottes, aller Dinge Ähnlichkeit. Da nun die Vernunft die einsichtig vernehmende lebendige Ähnlichkeit Gottes ist, so erkennt sie in sich als in einem Einen alles, wenn sie sich selbst erkennt. Dann aber erkennt sie sich, wenn sie sich erschaut, wie sie in Gott ist. Und dies geschieht, wenn Gott in ihr sie selbst ist. Nichts anderes also ist alles Erkennen denn sich als Ähnlichkeit Gottes sehen, und dies ist die Kindschaft.*[18]

In der »filiatione Dei«, der Gottes-Sohnschaft, ist die Einheit mit Gott vollendete Wirklichkeit geworden:

> *Die Kindschaft also ist das Aufheben aller Andersheit und Verschiedenheit und das Aufgehen von allem in einem, was zugleich Ein- und Übergehen eines Einen in alles ist. Und dies ist eben die Gottförmigkeit. Ist nämlich einerseits Gott das Eine, in dem alles, was geeint ist, besteht, und zugleich das Ein- und Übergehen*

des Einen in alles, auf daß so alles das sei, was es ist, und fällt andererseits in der vernunfthaft-geistigen Einschau dies beides zusammen: Einssein, in dem alles, und Allessein, in dem Eines ist, so werden wir dann wirklich gottförmig, wenn wir dazu emporgehoben werden, daß wir in Einem eben das sind, in dem alles ist, und in allem ein Eines sind.[19]

»Doch halte diese Rede nicht für genau treffend!« greift er sich selbst in den Zügel, indem er sich seinem Mitbruder Konrad von Wartburg wieder zuwendet, dessen Probst er in jenem Juli 1445 ist und der ihn über seine Meinung von der Gotteskindschaft befragt hatte,

wird ja Unaussprechbares nicht durch Reden berührt. Daher mußt du in tiefer Versenkung emporgehoben werden über alles einander Entgegenstehende, alle Gestaltungen, alle Orte und Zeiten, alle Bilder und sonstige Einschränkungen, über Andersheit, Auseinanderhaltung, Zusammenfügung, über Bejahung und Verneinung –

wie der Verstand sie dir diktiert! Der Verstand taugt hier nicht, laß ihn zurück!

Denn nur, wenn du über alle Verhältnisbestimmung, alle Vergleiche und Schlußfolgerungen hinausschreitest, hinein in das reine vernunfthaft einsehende Leben, wirst du als Sohn des Lebens in das Leben hineinverwandelt,

als »Gott in Gott«. Und dies ist die Gottförmigkeit und Gottessohnschaft, über deren Sinntiefstes die verständigste Rede nicht mehr aussagen kann, weil es in ganz einfacher Reinheit über alles hinausliegt, was sich durch Zeichen überhaupt berühren läßt.

Die neue Wertung des Menschen läßt der deutsche Kardinal nicht auf dem Papier stehen. Mit ihr macht er Ernst durch seine ganz neue und immer wieder in der Praxis bewiesene Wertschätzung des Laien[20], der sich plötzlich mit einer Würde ausgestattet sieht, wie sie ihm als solchem von seiten der Kirche nie zuteil geworden war. Wie dies nicht aus der Theorie abgeleitet wird, vielmehr der eigensten Natur des Cusaners gemäß ist, beweist schon der dreißigjährige Verfasser der *Allumfassenden Eintracht,* als er seine Stimme auf dem Konzil eindrucksvoll zu Gehör bringt als Kritiker, Richter und Reformer gegenüber Kirche und Reich.

Hatte Cluny einst das Sein aufgespalten in äußersten Wertgegensatz von Göttlichem und Irdischem, Geistlichem und Weltlichem, Kleriker und Laien, hatte die unheilvolle Vollstreckung durch das Reformpapsttum den einen Teil der Welt entheiligt und zu einem nichtigen und nichtswürdigen erklärt, indes es sich selbst »Gott auf Erden« hieß und »allen zum Hirtenamt Eingesetzten, um Gottes Herde zu weiden«, Göttlichkeit mit allen göttlichen Attributen verlieh – Nikolaus von Kues stellt in seinem Reformprogramm

die im Zwiespalt heillos gewordene Welt in ihrer allumfassenden Konkordanz wieder her. Vor den versammelten Vertretern der Christenheit unternimmt er den gigantischen Versuch, die Extreme von Erhöhung und Erniedrigung abzubauen, die Positionen von Papst und Kaiser wieder auf die gleiche Ebene zu stellen, zu heilen die bis in die Wurzeln gespaltene Einheit des uralten weltlich-göttlichen Zusammenhangs und mit ihr die niedergetretene Würde und das Eigenrecht des Irdischen, des Weltlichen, des *Laien*, der *selber* Heilsträger ist, selber gottentstammt und gottförmig, *theophania* und *explicatio* Gottes, »menschlicher Gott« ist und als individueller Mensch unmittelbar zu Gott steht – *nicht* nur der Papst, *nicht* nur der Kleriker! Der Konsensus des Laien ist das Fundament der Kirche wie aller Gefolgschaft und Herrschaft, die nicht absolute Autorität, Herrschafts- und Richtgewalt sein und nicht allein das Heil verwalten kann!

Und von neuem geschieht, was wir immer wieder erlebt haben, wo der Dualismus abgewehrt wurde durch europäische Selbstbesinnung: Mit der neuen Wertung des Laien Hand in Hand geht eine neue Wertung und Heiligung der Welt, in der, die nicht mehr äußerster Gegensatz zu Gott ist, überall und allezeit Gott sich zeigt in seiner Herrlichkeit, hier und in allem gegenwärtig und berührbar. In dieser Welt ist der Mensch nicht mehr ein Fremder, »ein Pilger, der in Trübsal und Verfolgung dahingeht als ein Gefährte der Leiden Christi«! In dieser Welt darf er sich hineingeborgen und mit gutem Gewissen und neuem Vertrauen heimisch fühlen.

Sie ist nicht mehr bloßer Durchgang zur ewigen Heimat, nur um zukünftiger Güter und Heilsaussichten als Ort der Versuchung und Prüfung unserer Schwachheit von Bedeutung! In ihr muß er sich einrichten, in ihr sich behaupten, mit ihr sich auseinandersetzen. Die Natur ist nicht der Schlamm, der ihn hinabziehen will und aus dem er nach Rettung schreit, nicht mehr die Schattenwelt, aus der er sich in entsagender Beschauung heraus nach dem außerweltlichen Licht sehnt, nicht die Ruhestörung bei der »Betrachtung der Wahrheit« – sondern das Feld seines schöpferischen Tätigseins und seiner Erkenntnis, unerschöpfliche Aufgabe, zu schaffen, sie zu entdecken, zu erforschen, der harte Fels, an dem er ungeahnte geistige Kräfte entfaltet und in neue Tätigkeitsbereiche vorstößt.

Der Dualismus hatte der Natur eine Ordnung »von oben« zukommen lassen, durch einen jenseitigen Gott, der auf übernatürliche Weise, sei es durch Gnadenakte und Strafen, sei es durch Inkarnation in einem Menschen in eine ihm widerstrebende, von Dämonen beherrschte Welt eingriff und, nachdem er sich zurückgezogen hatte, noch täglich eingriff durch die Sakramente. Konnte es eine Naturwissenschaft geben, solange das Naturgeschehen als durch den unerforschlichen Willen eines allmächtigen Gottes und sein Belieben bestimmt geglaubt wurde, nach dem zu fragen dem Menschen verwehrt war?

Konnte sich echte Naturwissenschaft entwickeln aus dem griechisch-aristotelischen Dualismus, wie er das scholastische Denken beherrschte, für den die Formprinzipien einer toten Materie von außen aufgeprägt waren und ein außerkosmischer Urheber in stufenweise von oben nach unten abgeschwächter Kausalität jede Phase jeder Zustandsänderung – und so etwas hieß hier »Bewegung« – der rein passiven Materie ständig neu verursachen mußte?

Konnte Naturwissenschaft sich entwickeln, wo statt allgemeiner Gültigkeit Gesetzmäßigkeiten wie Launen wechselten, wenn heute Gesetze galten und morgen nicht mehr, und hier zwar, wo ich stehe, aber dort nicht und in der Region der Himmelskörper andere als in dem real gottfernen irdischen Bereich? Falls bei der Lenkung nicht überhaupt Engel im Spiel waren? Ja, die Notwendigkeit, die Natur zu erforschen, bestand so lange gar nicht, als alle Wahrheit bei Gott geglaubt wurde, der man durch Offenbarung oder durch Nachschlagen bei den Autoritäten teilhaftig wurde. Und war es nicht die Neugier der Menschen nach Erkenntnis gewesen, die den unseligen Zustand des menschheitlich zu sühnenden Urfrevels zur Folge gehabt hatte? Die Entstehung der europäischen Naturwissenschaft wurde erst durch Absage an den dualistischen Materiebegriff des Platon und Aristoteles und an das Weltbild der christlichen Offenbarungsreligion möglich – aber nicht durch ihren materialistischen Ersatz! Es ist ein Irrtum – mit den Worten des jungen Kant: »ein fast allgemeines Vorurteil« –, zu glauben, sie habe zur Voraussetzung oder zwangsläufigen Folge die Verabsolutierung der Materie und Verabschiedung Gottes aus der Welt! Im Gegenteil war ihr Wachstum erst möglich auf dem Boden einer neuen, *religiösen Sinngebung* des »Diesseits« und *numinosen Sinnhaltigkeit* der Materie, die den Makel, mit dem sie noch bei Thomas behaftet war, ihr abnimmt und sie erhöht zur sichtbaren, greifbaren Entfaltung Gottes, welcher der eine, einheitliche Grund alles Kleinsten und Größten, alles Belebten und Unbelebten ist und aller in der Materie selbst, in der Natur wirkenden Kräfte und inneren Gesetzmäßigkeiten. Die innere Einheit des gesamten Universums als der Ausfaltung der Einheit seines Grundes ist ein Apriori aller naturwissenschaftlichen Erkenntnis im europäischen Sinne!

»Alle Wesen rufen einstimmig und verkünden das Eine und das Selbe, und dieses einstimmige Rufen«, so sagt der Cusaner, »ist die vollere und reichere Darstellung des Einen und Selben.«

Die arabische Welt hatte das Vorbild gegeben, ein reiches, unübersehbares Forschungsmaterial und -ergebnis bereitgelegt und die Methoden des von seinen großen Optikern und Chemikern entwickelten naturwissenschaftlichen Experiments dargeboten. Um sie zu benutzen, um überhaupt erst einmal einen Anfang zu machen, bedurfte es nur des Mutes und der Kraft zum Abwerfen der hemmenden geistigen Fesseln der Tradition. Zu ihr rangen

sich immer wieder einzelne durch, Männer wie der Engländer Roger Bacon, der Spanier Arnold von Villanueva, die Deutschen Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen und Albert von Sachsen, der Franzose Nicolas von Autrecourt bis hin zu Michael Servet, Kopernikus, Giordano Bruno, Thomas Campanella, Kepler und Galilei, auch wenn sie ihre innere Freiheit mit Verketzerung und schweren Kirchenstrafen bezahlen mußten, die von der Indizierung ihrer Werke bis zu lebenslangem Kerker und Brennen auf dem Scheiterhaufen reichten. Auch die europäische Naturwissenschaft, eine der weltbewegenden Leistungen »menschlichen Mitschöpfertums«, ist im lebensgefährlichen Protest gegen biblisch-kirchlichen und antik-scholastischen Dualismus entstanden!

Als Ausfaltung der göttlichen Einheit, in der alle Gegensätze zusammenfallen, so lehrt der Cusaner, ist die Welt von Gegensätzen durchzogen, und wer um ihren göttlichen Entfaltungssinn weiß, braucht vor ihnen die Augen nicht zu verschließen, weil er alles als sinnvoll und gottentstammt begreift, alles als notwendig im großen Zusammenhang des All-Lebens. Eine Welt- und Schicksalsbejahung ohnegleichen erhebt sich hier über die Dunkelheit und Abgründe des Daseins, indem sie seine Licht- und Schattenseiten bewußt annimmt, anerkennt und zu beiden ja sagt.

Indem das Eine sich im größten Gegensatz der Kräfte manifestiert, entsteht, indem jedes das sich Gleiche und dem anderen Entgegengesetzte wirkt, ein Kampf der Kräfte und aus diesem neue Zeugung und Zerstörung.[21]

Zeugung und Zerstörung, Werden und Vergehen, Geburt und Tod, beides hat sein Recht und seinen göttlichen Sinn für das Ganze. Und jedes bedarf des andern zu seinem Sein wie das Licht der Finsternis und treibt das andere, um das Leben am Leben zu halten. Eines stachelt das andere, »damit ein ununterbrochenes Zerstören ist und das Erzeugen des einen ein Zerstören des andern«. So herrscht unaufhörliche Bewegung, immerwährendes Werden, Wachsen, Verwandlung, vollzieht sich Leben, Entwicklung, Steigerung, ohne die keine lebendige Harmonie des Universums wäre. Wie Gott selbst ewige Tätigkeit ist, wie er sich immerfort in das Sein hineingebiert, wie er – mit einem Wort Eckharts – »wird und entwird«, weil sein Wesen sein »Gewerden« ist, so ist das Universum unausgesetzte Bewegung, kein starres »Sein«, sondern Werden, kein Zustand, sondern unendlicher Prozeß ohne Anfang und Ende.

Und darum geht nichts völlig zugrunde. Darum ist Tod kein gänzliches Aufhören, kein Ende und Untergang. Alles ist Verwandlung und unzerstörbar aufgehoben im Einen, in Gott:

Nicht irgend etwas ist ganz zerstörlich, wohl aber kann es in eine andere Seinsweise übergehen. Die Weise, so oder so zu sein, hört auf, ohne daß ein eigentlicher Tod eintritt.[22]

Und hierfür holt der Cusaner sich Vergil zum Zeugen, der gesagt hatte:

Denn der Tod scheint nichts anderes zu sein als eine Auflösung des Zusammengesetzten in die Elemente der Zusammensetzung.

Denn die Gottessohnschaft oder Gotteskindschaft ist ja, wenn sie sich dem im Sinnlichen befangenen Bewußtsein auch verhüllt und erst im Akt des Erkennens durch den Teil des menschlichen Geistes, mit dem der Mensch ewig ist, einsichtig wird, ebenfalls von überzeitlicher Art, wie schon Eckhart wußte. Und diese Verbundenheit Gottes mit dem ewigen Wesen des Menschen wird durch den Tod nicht auch nur einen Augenblick durchschnitten, weshalb der Mensch auch keiner Auferstehung bedarf. Sie bleibt und wird im Tode nur inniger.

Entfaltung der Gegensätze aus Gott! Das bedeutet, daß auch das Dunkel, auch das Furchtbare und Grauenhafte des Daseins vom Ganzen umfaßt wird und seinen Sinn erhält. Es bedeutet eine Neuwertung auch des Bösen. Entgegen der hurritisch-paulinischen Gleichsetzung mit dem Antigöttlichen, Satanischen und entgegen der augustinischen Abschwächung zum Nichtseienden empfängt das Böse für Cusanus seinen Sinn vom Ganzen, vom Göttlichen her, einen positiven Sinn. Gott, so sagt er, will nicht unedle Knechte, die unter Zwang gehorchen.

Ein jeder Mensch hat die Freiheit der Entscheidung, nämlich zu wollen und nicht zu wollen.[23]

Gott will den freien Menschen, der sich frei für ihn entscheiden kann und dessen Adel eben darin liegt, frei zwischen Gut und Böse wählen zu können, der frei ist, auch zu irren! Nur weil er die Möglichkeit zum Bösen hat, kann er gut sein – wie ja jeder Gegensatz erst am anderen zu seiner Fülle und Wahrheit kommt. Das ist die uralte, immer wieder sich durchsetzende Überzeugung seit Pelagius.

Mit dem Gedanken der coincidentia oppositorum – von seinen Gegnern als »eine aus der Macht der Finsternis stammende Verfinsterung des Geistes« gebrandmarkt – hat Nikolaus von Kues einen Gedanken zur Achse seines religiösen Kosmos gemacht, der im europäischen Denken tief verwurzelt ist und in dreierlei Gestalt zu allen Zeiten und überall seine Triebe hervorgestreckt hat:

in dem Prinzip der Einheit der Gegensätze in Gott;

in dem ihrer Entfaltung in der Welt als der *explicatio Dei,* in der auch die Entgegensetzungen als Gottesausdruck und als notwendig bejaht werden; und schließlich in diesem:

Gott als Einheit der Gegensätze bestimmt auch die Struktur des menschlichen Geistes, der auf Grund seiner Gottförmigkeit die Struktur der coinci-

dentia oppositorum besitzt als Erkenntnisform eines ganzheitlichen Denkens. Sie ist das Strukturgesetz der transrational gerichteten Vernunft – aber dieses durchwirkt mit seiner einigenden Tendenz den menschlichen Geist als Ganzes, auch den Bereich des Verstandes und der Sinne, ohne indes ihre Eigengesetzlichkeit aufzuheben. Denn indem seinerseits jetzt der trennende und gliedernde Verstand das zusammenfaltende Denken der Vernunft auseinanderlegt – wie die Welt die Einheit Gottes –, ist auch er bei allem Trennen und Unterscheiden, Vergleichen und Entgegensetzen dennoch auf Einheit und Zusammenhang bedacht.

Womit der deutsche Philosoph von der Mosel, sich ganz befreiend von dem sperrigen scholastischen Denkkorsett und den Zwangsformen dualistischer Tradition, einer Erkenntnistheorie eigenen europäischen Stils weit vorarbeitet, ja eine eigentümlich europäische Sicht- und Verhaltensweise gegenüber der Wirklichkeit aufschließt und einem Ganzheitsdenken überall dort die Bahn bricht, wo er dem dualistischen Denkschema eine Absage erteilt, wie es immer wieder von einzelnen vollbracht, jedoch erst Ende des 18. und voll im 20. Jahrhundert zur tieferen Auswirkung und Breitenwirkung gelangt ist.

Dennoch ist diese Sicht nicht erst eine Erfindung des Cusanus, sondern eine der europäischen Weisen, zur Wirklichkeit Stellung zu nehmen, die oft gerade dort, wo Einheit in Gegensätze zerspalten wurde, aufgerufen war, Einheit neu zu fügen.

> *Gott ist der Umfang von allem, was ist und was nicht ist, was sein kann und was nicht sein kann, und auch dessen, was ihm entgegengesetzt zu sein scheint, auf daß ich nicht sage, Ähnliches und Unähnliches. Er selbst ist die Ähnlichkeit des Ähnlichen und die Unähnlichkeit des Unähnlichen und die Entgegensetzung des Gegenteiligen und die Gegensätzlichkeit der Gegensätze.*

Dies schreibt 500 Jahre früher am Hofe des Enkels Karls des Großen der Mann, der dem orientalischen Emanationsprinzip die europäische Idee der Entfaltung Gottes entgegengestellt hat, die nur glühende Weltbejahung zu denken vermag – Bejahung auch der Gegensätze:

> *Denn was in den Teilen des Universums sich entgegensetzt und widerstrebend und wechselseitig voneinander abzuweichen scheint, alles dies ist, in der allgemeinen Harmonie des Universums selbst betrachtet, zusammengehörig und in eines zusammenstimmend.*[24]

Solcher Glaube lebt um 1130 in dem Millstätter Dichter aus Kärnten, der unerschüttert durch den christlicherseits gepredigten Zwiespalt sich ausschließender Gegensätze ihren Zusammenfall im Göttlichen schaut:

Du bist der heilige Geist
und bist doch Bein und Fleisch.
Du bist Vater und Kind,
du bist Regen und Wind.
Du bist Löwe, du bist Lamm,
du bist kurz, du bist lang.
Du bist reich, du bist arm,
du bist kalt, du bist warm.
Du bist Leben, du bist tot,
du bist Gnade ohne Not,
du bist süß, du bist scharf,
du bist weich, du bist stark,
du bist finster, du bist licht,
du bist Leid, du bist Lieb',
du bist zaghaft, du bist kühn,
du bist jung, du bist alt,
das ist alles an dir.
Wie verhülfest du mir,
daß ich höre von dir?[25]

Aus dem österreichischen Alpenland kommt um 1150 in *Heinrichs Litanei* die Anrufung Gottes,

der vereinigt und trennt,
der zimmert und zerbricht,
der schont und straft,
der heiligt und verdammt,
der zerstreut und sammelt . . .,
der verwundet und heilt,
zusammenhält und teilt,

die sich fortsetzt in der Anrufung des Heiligen Geistes:

Du brennst und kühlst,
du befeuchtest unt dörrst,
du erschließt und versperrst,
du wohnst und entfliehst . . .,
du schläferst ein und erweckst,
du vertilgst und offenbarst.[26]

Tiefe Religiosität bekundet sich nach 1200 in einem Protest, der sich empört über die Anmaßung der scholastischen Theologie, verstandesmäßig erforschen zu wollen, was über alle rationale Erkenntnis hinausliegt, und gegen die kirchliche Sucht der Vermenschlichung, die Gott in die Grenzen menschlicher Kategorien hineinzwingen will und glaubt, vermenschlichen-

de Aussagen über ihn machen zu können. Dieser Protest kommt aus dem Munde Walthers von der Vogelweide (1170–1230), der weiß, daß Gottes Unerforschlichkeit nur im ehrfürchtigen Schweigen berührt werden kann und daß alles, was wir über ihn sagen können, ist, daß wir nichts über ihn sagen können, der in seiner Unermeßlichkeit die äußersten Gegensätze in sich umfaßt:

Mächtiger Gott, du bist so lang und bist so breit:
Bedächten wir es doch, daß Müh wir nicht und Zeit
Verlören! Ungemessen sind die Zeit und Ewigkeit.
Das weiß ich längst, wenn Andrer Sinn dich zu erforschen trachtet,
Dein Wesen bleibt den Sinnen Unerforschlichkeit.
Du bist zu groß, zu klein und unser Sinn umnachtet.
Ein Tor, wer Tag und Nacht es zu ersinnen schmachtet!
Will er erforschen denn, was nie gepredigt noch ertrachtet?[27]

Es ist die Zeit, zu der in Paris Amalrich von Bène lehrt, Gut und Böse, beide stammen aus Gott, in dem sie eins sind.

Südwestlich von hier, in Le Mans, hatten Hildebert von Lavardine die Gegensätze kaum genügt, um das unfaßliche Göttliche und sein Verhältnis zur Welt auszudrücken:

Gott ist über allem unter allem – außer allem in allem – in allem und doch eingeschlossen – über allem und doch nicht darüber hinaus – unter allem, doch nicht darüber hinweg.[28]

Mitte des 13. Jahrhunderts bekennt der erste Mystiker in deutscher Sprache, David von Augsburg:

Du bist an allen Dingen, an allen Seiten zu allen Zeiten –
Du bist über allen Dingen – du bist unter allen Dingen,
denn alle Dinge sind auf dich gegründet.–
Du bist zuinnerst aller Dinge, denn du bist aller Dinge innerster Kern und du gibst ihnen ihr Wesen. – Du bist außerhalb aller Dinge, denn dich kann kein Ding begreifen, noch irgendeine Kreatur beschließen, in dir sind alle Dinge beschlossen, denn du bist aller Dinge Urbild und lebendiger Bildner, in dem je alles lebte, was ist oder war oder wird –
Du bist ihr Herr, du bist ihr Diener,
du bist ihr Vater, du bist ihre Mutter,
du bist ihr Bruder, du bist ihr aller keuschester und süßester minnender Gemahl.[29]

Immer reicher schwillt um diese Zeit der Strom des Gotteslobs durch das Lob der Schönheit seiner Welt, wie der Troubadour Gottes aus Assisi es singt in der Lobpreisung der Sonne wie des Feuers, des Lebens wie des Todes. Und ein vielstimmiger Chor hebt an aus erst zaghaftem Staunen und bald

überwältigtem Berauschtsein, die nur in den äußersten Gegensätzen von Gottes Wunderwelt zu stammeln vermögen. Nur durch Paradoxa vermag Menschensinn nach dem Unerfaßlichen zu greifen, so für Reinmar von Zweter, so für den Tiroler Friedrich von Sonnenburg, der Ende des 13. Jahrhunderts sein herrliches Lied von Gott singt:

Der endelosen Höhe ein Dach bist du,
der grundelosen Tiefe ein Boden,
ein durch alle Sinne sehendes Wissen,
um alle Weite ein ganzer Reif,
der nirgends ein Ende hat . . .
Dein ist das Dunkel, dein das Licht,
dein ist der Tod, du bist das Leben.[30]

Wir halten bei Eckhart. Hat auch dieser tiefgründigste Verkünder der Einheit die Koinzidenz der Gegensätze gekannt? In einer deutschen Predigt heißt es:

Waz ist widersatzunge? Liep und leit, wîz und swarz –
daz hat widersatzunge:

das steht im Gegensatz, und der hat im Sein – in Gott – keinen Bestand.

Die Seele, die mit den Sinnen an der von Gegensätzen erfüllten Welt teilnimmt, hat gleichwohl »eine Kraft, in der alles eins wird«, was die Sinne »hinausgetragen haben«, aber

alles, was in niederen Dingen geteilt ist, das wird vereint, wenn die Seele hinaufklimmt in ein Leben, in dem es keinen Gegensatz gibt. Wenn die Seele in das Licht der Vernunft kommt, so weiß sie nichts von Gegensatz.[31]

Und »in der Vernunft ist nämlich nicht eigentlich Böses noch das Gegenteil«, sie führt in das göttliche Sein, wo keine Gegensätze Bestand haben und weder Böses noch sein Gegenteil, und wo kein Tod ist und keine Sterblichkeit. Ja, Eckhart wagt sich in so kühne Paradoxien hinein, wenn er das Verhältnis zwischen Gott und Kreatur angeht, »welche nämlich so unähnlich und ähnlich dem anderen ist wie das, dessen Unähnlichkeit die Ähnlichkeit selbst und dessen Ungeschiedenheit Geschiedenheit ist«, daß wir die starke Faszination nacherleben, die den Cusaner in der Begegnung mit dem ihm tief verwandten Geist ergriffen hat.

In England lebt als ein jüngerer Zeitgenosse Eckharts und des Richard Rolle von Hampole, der wie Walther von der Vogelweide und der Cusaner und wie der unbekannte Verfasser der *Cloud of Unknowing* das Wissen um die Unbegreiflichkeit Gottes als wahre Gotterkenntnis gegen den Verstandesdünkel der Scholastik vertritt: Thomas Bradwardine aus Chichester (1290–1349). Eine Schrift dieses Engländers befindet sich noch heute in der

Bibliothek des Cusaners in Kues! Als Geistesverwandte haben sie beide auch an der gleichen Quelle getrunken, dem *Buch der XXIV Philosophen*. Aus seinem Werk *De causa Dei* spricht ein Mensch, der hundert Jahre vor dem Cusaner Gott als das Unendliche in der Welt zu denken wagt und zugleich als ihre unendliche Umfassung »im unendlich gedachten Raum«:

> *Gott ist mit seinem Wesen und seiner Gegenwart notwendig überall, nicht nur in der Welt und allen ihren Teilen, sondern auch außerhalb der Welt im unendlich gedachten Raum. Er muß also wahrhaft unermeßlich und unumschreibbar genannt werden, ja in gewissem Sinne sogar unendlich groß und ausgedehnt, insofern er jedem Teil der unendlichen Größe und Ausdehnung als Ganzes zugleich voll gegenwärtig ist.*[32]

Schon bald nach des Cusanus Tod zündete der Funke im antiklerikalen, dem christlichen Dogma mit Gleichgültigkeit und Skepsis, Abneigung und Verachtung gegenüberstehenden humanistischen Italien. Durch unzählige Bande war der Cusaner mit Italiens Humanisten und den Anfängen der Renaissance verbunden, seitdem er in Padua studiert und als Nikolaus Trevirensis die Handschriftensammler beglückt und sodann als päpstlicher Gesandter selber die führenden Platonisten aus Konstantinopel nach Italien zum Konzil in Ferrara gebracht hatte. Unter dem Schutz der Mediceer und der Führung der Gelehrten aus Konstantinopel erlebt die platonische Akademie in Florenz ihre Auferstehung. Wenn sich auch Platonismus nennt, was hier im Namen Platons einherkommt, in Wahrheit ist es ein Neuplatonismus – doch nur der äußeren Fassade nach, hinter der sich ein klarer Antidualismus bewegt, der nicht wenig von arabischer Geistigkeit des Averroes, Avicenna und Algazel aufgesogen hat und von gut europäischem Erbe des Scotus Eriugena, Eckhart und des Cusaners zehrt.

Wie mächtig des Cusanus Geist den geschworenen Apostel und Übersetzer Platons und Plotins, Marsilio Ficino (1433–1499), in zweiter Generation der geistige Mittelpunkt der Akademie, beeindruckt hat, das zeigt die leuchtende Verklärung der Welt, die ein immanent in ihr entfaltetes Göttliches dadurch empfängt, daß Ficino die neuplatonische Emanatio einer außerweltlichen Gottheit in die Explicatio Gottes umwandelt, der sich in die Welt entfaltet. So ist auch für ihn Gott das Größte und das Kleinste, weil zugleich unendlicher Umfang und Mittelpunkt der Welt und als solcher – mit Eckharts Wort – allem Seienden »innerlicher, als es sich selber ist«. Aber nicht nur Gott ist die Einheit der Gegensätze, auch der Menschengeist, dessen Unendlichkeit nur durch die Unendlichkeit Gottes ausgefüllt und gestillt werden kann und sie doch in einem Punkt zusammenschließt. Für diese von der Größe des Lebens und des gottverwandten Menschen Berauschten ist die menschliche Seele »das größte Wunder der Natur«, denn sie ist alles zugleich – und indem sie sich der Vokabel des deutschen Kardinals bedie-

nen –, »Zentrum der Natur, Mitte von allem, Knoten und Band, das alles Sein verknüpft«.

Aus der Schar der Freunde um Ficino ragt als der Begabteste (1463–1494) der junge Reichsgraf Pico della Mirandola, Fürst von Concordia, hervor. Er ist ein großer Bewunderer des Cusaners, von dem er Entscheidendes empfangen hat für seinen ganz dynamischen All-Einheitsglauben, dem das Göttliche aus allen Dingen strahlt. Und sein Wunsch ist, nach Deutschland und nach Kues an der Mosel zu reisen, um sich in die Bibliothek seines verehrten Meisters zu vertiefen. Er ist der temperamentvollste Ketzer gegen Zeremonien und Dogmen der Kirche ebenso wie gegen den einseitigen Kult mit der Antike, gegen die Astrologie wie gegen den aufsteigenden Materialismus. Mit seiner »Rede über die Würde des Menschen« hat sich der schon einunddreißigjährig Verstorbene unsterblich gemacht. In seinem echt pelagianischen Protest gegen die christliche Sündenfallslehre, die den Menschen aus der Einheit mit Gott in das Knechtsein der Unfreiheit und Niedrigkeit gestoßen hat, läßt er hier Gott zum Menschen sprechen:

> *Ich habe dich mitten in die Welt gesetzt, damit du um so leichter zu erblicken vermögest, was darin ist. Weder zum himmlischen noch zum irdischen, weder zum sterblichen noch zum unsterblichen Wesen habe ich dich geschaffen, so daß du als dein eigener Bildhauer dir selber deine Züge meißeln kannst. Du kannst zum Tier entarten; aber du kannst dich auch aus dem freien Willen deines Geistes zum gottähnlichen Wesen wiedergebären.*[33]

Im Süden von Frankreich findet der Geist des Cusanus eine Zuflucht und Pflanzstätte in Nerac, am Hofe der Schwester des französischen Königs Franz I., Margarethe von Navarra (1492–1549). In ihrem kleinen Königreich an den Pyrenäen schart sich wie auf einer Insel der Freiheit und Toleranz, an deren Frieden bedrohlich die Brecher der Verfolgung und des Glaubenshasses von Paris und vom calvinistischen Genf her schlagen, das humanistische Frankreich zusammen, und der deutsche Philosoph von Kues ist einer ihrer Wegweiser. Zu ihnen zählen Rabelais, der Verteidiger des Menschen und seines freien Willens, und der mächtige Reformgeist Lefèvre aus Etaples in der Picardie. Dieser Mann aus dem Norden Frankreichs ist ein selbständiger Geist und religiöser Ketzer vom Schlage des ihm geistesverwandten Friesen Wessel Gansfoort. Über Tauler und Ruysbroek ist er in der Welt Eckharts zu Hause. Wie mußte ihm die Welt des Cusanus nicht vertraut sein? Als Professor der Sorbonne veröffentlicht er seine Lehren, die sofort heftigste Angriffe auslösen. Im Jahr 1514 gibt er als erster die *Werke des Nikolaus Cusanus* heraus.

Noch stärker versenkt sich sein Schüler und Freund Charles Bouillé (Bovilus) in die Gedankenwelt der *coincidentia oppositorum* des Cusaners, »eines Mannes, der wie in göttlichen, so auch in menschlichen Wissenschaften vor

allem zu bewundern ist«. Auch für ihn ist die wahrste Erkenntnis Gottes die Erkenntnis seiner Unerkennbarkeit, die *docta ignorantia,* weshalb er allein im mathematischen Symbol zu erfassen ist als »jene unendliche Sphäre, von der – wie man sagt – der Mittelpunkt überall ist und der Umfang nirgends« – allumfassend und allem als unendlicher Allmittelpunkt innewohnend. Die menschliche Seele ist aber sowohl Allmittelpunkt als Mittler zwischen Gott und dem Nichts, zugleich zwischen den geistigen und den körperlichen Regionen des Kosmos. Sie schafft so aus dem einfachen Sein des einzelnen die Einheit des Ganzen. Diese Hochstellung des »ersten Menschen« findet ihre Steigerung durch den »zweiten Menschen«, der die Gegensätze erkennt, und ihre höchste Steigerung in dem »dritten oder weisen Menschen«, der mit seiner Vernunft die Gegensätze in einer Einheit und Harmonie verbindet. Der Weise ist gleichsam »ein irdischer Gott«, das Ziel aller Entwicklung, mit der sich der große Kreis in Gott wieder schließt.

Doch die Männer, die sich um die Königin sammeln, haben in ihr mehr als eine wohlwollende Gönnerin und Schirmherrin. Der Mittelpunkt dieses Gelehrtenkreises und seine Seele ist die Königin selbst, eine Frau von ebenbürtiger Bildung und selbständigem Urteil und eine berühmte Dichterin, die sowohl eine Anzahl dramatischer Werke und Sammlungen religiöser Lyrik von ungewöhnlicher Kraft geschaffen hat, wie sie mit dem *Heptameron*, bestehend aus zweiundsiebzig Novellen von heiterer Sinnlichkeit und derbem Humor in der Art des *Decameron* Boccaccios, in die Weltliteratur einging. Sie hatte Griechisch und Latein und klassische Dichtungen studiert und lebte, ihrem königlichen Bruder Franz I. von Frankreich geistig weit überlegen, jung verheiratet als einflußreichste Frau von Paris am französischen Königshof und als Ratgeberin des Königs. Ihre aktive, freigeistige Religiosität zog ihr die Angriffe seitens der Theologen der Sorbonne zu, so daß der König mehrfach zu ihrem Schutz eingreifen mußte. Hier hatte sie auch Lefèvre d'Etaples, den Bischof Guillaume Briçonnet und Charles Bouillé kennengelernt, die ihrer eigenen religiösen Auffassung nahestanden und wie sie stark der Verfolgung ausgesetzt waren. Als der König um politischer Rücksichten willen sich nicht länger schützend vor seine ketzerische Schwester stellen konnte, war sie gezwungen gewesen, sich mehrmals auf ihren Schlössern in Navarra, dessen König sie geheiratet hatte, in Sicherheit zu bringen. Dort fand schließlich auch der vielverfolgte Lefèvre oder Faber Stapulensis, wie er sich nannte, Schutz bis zu seinem Lebensende 1537. Durch ihn war die Königin längst eine subtile Kennerin und Verehrerin des Cusaners geworden, dessen Geist deutliche Spuren in den Werken dieser ungewöhnlichen Frau hinterlassen hat.

Wie die Bejahung der Gegensätze, die Gesinnung des Sowohl-Als-auch, stets mit religiöser Toleranz gepaart ist und in Zeiten der Spaltungen im Raum

der Religionen und des fanatischen Glaubenshasses auf Versöhnung und Zusammenfassung der Gegenwelten drängt, dafür zeugt der Cusaner mit seinen Schriften *Sichtung des Korans* und *Vom Frieden oder Einklang des Glaubens*, wo er Vertreter aller Religionen der Welt zu einem Religionsgespräch zusammenführt und allen ihr Eigenrecht und ihre eigene Aufgabe zugesteht. »Du also«, spricht dort ihr Wortführer zu Gott, »der du der Spender alles Lebens, alles Seins bist, du bist der, der in den verschiedenen Religionen auf verschiedene Weise gesucht und mit verschiedenen Namen genannt wird.«[34] Und wie der Cusaner für die Einheit der großen Religionen, in die er auch die »Heiden« einschließt, so tritt der drei Jahre nach seinem Tod geborene Erasmus von Rotterdam für die Versöhnung der in feindliche Gegensätze auseinanderklaffenden Konfessionen ein – so sein enthusiastischer italienischer Jünger, Giovanni Graf Pico della Mirandola für die *pax philosophica*, die alle freien Geister des Abendlandes und der arabischen Welt vereinigen soll – so die französische Dichterin Margarethe von Navarra für Menschlichkeit und Toleranz auch gegenüber jüdischen und heidnischen Religionen, die gleicherweise von göttlichem Geist erleuchtet seien wie die christliche.

So ebenfalls des Cusaners geistiger Enkel in Deutschland, der ihm innig nahestehende Sebastian Franck, für die Überwindung der zerspaltenen Konfessionsparteien durch ihre Überhöhung in dem »Vierten Glauben«, einer auf alle Zeremonien, Predigten und Sakramente verzichtenden »unsichtbar geistlichen Kirche« in »Einigkeit des Geists und Glaubens unter den Völkern«.

Mit dem Cusaner lehrt er – ein weißer, von dem neuen, protestantischen Glaubenseifer gehackter und verfolgter Rabe – religiöse Toleranz: »Der törichte Eifer vexiert jetzt Jedermann, daß wir parteiisch glauben wie die Juden, Gott sei allein unser. . . Mir ist ein Papist, Lutheraner, Zwinglianer, Täufer, ja ein Türke ein guter Bruder«.[35] Mit Eckhart und Cusanus ist diesem tief innerlichen Menschen Gott

> *weder dies noch das und der Dinge keines, von denen man reden kann, die man zeigen, schreiben, hören und die man mit den Sinnen begreifen, sehen oder aussprechen kann,*[36]

wie er in seinem bezeichnenderweise *Paradoxa* genannten Werk schreibt. Der »gänzlich unbegreifliche« Gott umgibt den Menschen beständig von allen Seiten, er ist die über alles ausgegossene, alles durchdringende Kraft, die in allem und alles wirkt in allem. Wie der Cusaner verkündet er das überrationale »Nicht-Wissen« als die höchste Weisheit. In der Sprache des Paradoxon und immer neuer scheinbarer Widersinnigkeiten sucht er sich der göttlichen Innen- und Hintergründigkeit der Welt zu nähern. Und mit dem Cusaner sieht er Gott in jedem Gegensatz, da er »in allen über allen« ist.

In Nürnberg, wo seit zehn Jahren Hans Sachs Schuhe macht und Hunderte von Meistergesängen, Dramen und Schwänken, wo Albrecht Dürer seine

hingebende Liebe zur Natur in Gras und Blüte, in Pflanze und Tier, Fluß und Himmel mit seinen hellen Wasserfarben in die ersten reinen Naturdarstellungen Europas malt und Lehrbücher über die Perspektive, die Gewinnung der Tiefendimension des Raumes, verfaßt – in der Stadt des Veit Stoß und Peter Vischer, Beheim und Pirckheimer ist man, seitdem Luther 1527 die Gewissensfreiheit des einzelnen wieder preisgegeben und in blinder Raserei und Intoleranz gegen die »Schwärmer« in den eigenen Reihen Scheiterhaufen und Blutgericht verordnet hat, vom Religionsfrieden weit entfernt, als sich hier die Wege von vier Männern schneiden, welche in ein ungewisses Dasein gleich Aussätzigen gejagt werden, was jetzt das Schicksal der im Geist und Glauben Eigenständigen wird. Hier haben sich Denck, der junge Rektor von St. Sebaldus, und der Pastor Thomas Münzer getroffen, der bald darauf auf dem Schafott stirbt. Von hier wird der stille Hans Denck als Ketzer ausgetrieben. Hier heiratet Sebastian Franck in Schwärmer-Kreisen die Schwester Ottilie der beiden Kupferstecher Beham. Und hier begegnen sich Franck und Paracelsus, der noch im selben Jahr von hier fliehen muß – sie alle als Ketzer Gehetzte.

Sein Ketzertum trägt der von Hohenheim, Sohn des Magisters der Medizin Wilhelm Bombast aus dem schwäbischen Adelsgeschlecht, von Jugend auf an seiner Stirn: als »Paracelsus«, wie der Vater seinen Theophrastus genannt hat, als »Gegen-Celsus«, als Gegner der allmächtig herrschenden Schulmedizin eines Celsus und Galen. Er wuchs bereits auf im Protest gegen die verbrauchte, aus Griechenland, Rom und Alexandrien geholte Bücherweisheit, die nichts vom lebendigen Menschen wußte, die mit den Übersetzungen jahrtausendealter »Torheit« nur neue Autorität, neue Abhängigkeit, neue Erstarrung gebracht hatte, »schmähliche Zustände, die uns so gar umgeben hatten, daß wir nit zu grünen, noch uns aufzurichten vermochten, solange wir der Arznei, wie die Alten sie beschrieben haben, Nachfolger waren und mit bitteren Ketten gebunden«. So schilt er in einer Jugendschrift.

Heller Protest ist seine Kolleg-Ankündigung am Schwarzen Brett der Universität Basel: ». . . nicht Sprachenkenntnisse, nicht die Lektüre zahlreicher Bücher, wenn sie auch eine schöne Zierde sein mögen, sind Erfordernisse eines Arztes, sondern die tiefste Kenntnis der Naturdinge und Naturgeheimnisse, welche einzig und allein alles andere aufwiegen.« Protest ist sein Weg abseits jeglicher Orthodoxie zu dem Buch der Natur, »das Gott selbst gegeben, geschrieben, diktiert und gesetzt hat«. Ketzerisch ist die öffentliche Verbrennung der Schriften der Araber und der Alten, der »großen Schwaderlappen«, zu St. Johannis 1527. Theophrastus von Hohenheim, beider Arznei Doktor, Stadtphysikus von Basel und Universitätsprofessor, wird der Stadt verwiesen, bald auch aus Nürnberg ausgetrieben. Das »Landfahren« des reitenden Arztes beginnt, an dessen Ende der Mörder in Salzburg wartet.

Sein Arzttum stammt und speist sich ganz und gar aus einer kräftigen und urwüchsigen Religiosität und ist ihm die höchste Form des Gottesdienstes. Denn Gott selbst ist der Arzt der großen Welt – »darum wachsen alle Jahre die Blumen, alle Jahre der Schnee«, und alles stürbe ohne ihn. Der Arzt der kleinen Welt, das heißt: des Menschen, steht also an Gottes Statt und nimmt aus Gott allein seinen Grund. Als ein Mikrokosmos enthält der Mensch alles in sich, was im Makrokosmos ist, Erde und Himmel und alle Elemente, aus denen die Welt gemacht ist. Denn aus den vier Elementen hat Gott das Wesen ausgezogen und vereinigt in dem »fünften Wesen« – so ist der Mensch die »Quintessenz« der ganzen Welt. Alles Innen entspricht dem Außen, die Seele dem Leib – sie sind im Menschen nur *ein* Ding, *eine* Konkordanz, *eine* Frucht, *eine* Einheit.

Der Mensch und alle Geschöpfe sind natürlich, aber die Kraft, durch die das Göttliche in uns und in allem wirkt, »ist ungeschaffen, das ist: Gott ist ohne Anfang und nicht geschaffen. Und alle Kräfte«, mit denen Gott ohne Mittler in uns unmittelbar wirkt oder uns durch Kräuter, Tier und Steine berührt, »sind in Gott gewesen, ehe Himmel und Erde waren«. Da war in Gott alles eins, was in der Welt geschieden ist. Und dadurch, daß Gott die Einheit in Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Sonne und Mond schied, schuf er die Welt!

> *Die Exempel beweisen, daß im Anfang, vor der Scheidung, Tag und Nacht* ein *Ding gewesen ist, Sonne und Mond* ein *Ding, Sommer und Winter* ein *Ding; die Metalle standen alle in* einem *Corpus, alle Früchte in* einem *Samen, alle Schöpfung desgleichen. Aus dem folgt, weil Tag und Nacht in einer potentia bis nach der Scheidung der beiden voneinander standen, desgleichen auch Sommer und Winter in einer Temperatur bis nach der Scheidung der Hitze von der Kälte, auch Sonne und Mond* ein *Licht waren bis nach ihrer Scheidung in zwei, ein weißes und ein rotes, dass auch die warmen Wasser und die kalten beieinander gewesen sind. Denn was ist in der Temperatur, das nicht kalt oder warm ist?*[37]

Und so ist es Gott notwendig gewesen, das, was Einheit in ihm war, in Gegensätze zu scheiden und jegliches an seinen Ort zu verordnen. Eine große Ordnung ist die Natur, in der jeder Gegensatz da ist – um des anderen willen! In dem ewigen Kampf der Gegensätze, in dem »je ein Ding wider das andere, ein Kraut wider das andere, ein Wurz wider die andere ist« –, gerade in ihm offenbart sich Gott, gerade durch ihn erhält sich die Natur in ihrer ewigen Ordnung. – Und an dieser Stelle gibt Paracelsus dem Gedanken der coincidentia oppositorum eine originelle Wendung:

Um der Ordnung der Welt willen muß sowohl das Gute als auch das Böse sein. Sie beide gehören zur Harmonie und zum Bestand des Seins. Und was für die ganze Welt und für alle Gegensätze in ihr gilt, das gilt auch für Gut und Böse: »Wenn eines aber das andere übertrifft, das ist wider die Natur;

die Natur duldet es nicht.«[38] Alle Gegensätze müssen einander in der Waage halten »und nichts darüber hinaus«!

Darum hat auch Gott allen Dingen ihren Lauf gegeben, wie hoch und wie weit sie gehen dürfen »und nicht darüber, nicht darunter«.

So ist einem jeglichen Geschöpf sein Termin gesetzt, es sei gut oder böse, und über den Termin ist ihm gesetzt nicht zu kommen. Sollten die Nesseln ihren Termin überwachsen, wie scharf würden sie werden! Sollten die Rosen ihren Termin übertreffen, wer könnte vor ihrem Geruch bestehen? Darum hat Gott dem Guten und dem Bösen sein Ziel gesetzt, damit keins zu hoch aufsteige; es wäre keins von beiden gut.[39]

Fiele das Böse fort, so würde das Gute über sein Maß hinaus weiterwachsen, es würde böser als ein Böses, das in seinem Maß bleibt. Es würde die Ordnung zerstören und das Sein zerbrechen!

Es ist nichts so böse, es hat etwas trefflich Gutes in sich. Besiehe eine Spinne, sie ist das höchste Gift, hingegen auch das höchste Arcanum in chronischen Fiebern.

Und nichts ist so gut, daß es nicht ins Böse übergehen könnte! Ja –

ist möglich, aus Gutem Bös zu machen, so ist auch möglich, aus Bösem Gutes zu machen.[40]

Eines kann nicht ohne das andere sein. Böses und Gutes ist überall in der Natur verteilt, »und das Gift muß ebensowohl im Leib sein wie der Balsam«. Darum kann es in der Natur nichts geben, das ganz und gar böse oder ganz und gar gut ist – kein Entweder-Oder!

Kein Ding ist so schwarz, es hat eine Weiße in ihm;
nichts ist so weiß, es habe eine Schwärze in ihm.[41]

Nur wer das Böse kennt, kann sich für das Gute entscheiden. »Nun ist es so, daß nichts Liebes ohne Leides erlangt wird«, und »wer das Gute haben will, der muß des Bösen auch gewärtig sein«![42] Denn es ist ein notwendiger Teil im Ganzen, damit das Sein bestehe und seine Ordnung. Sowohl das Gute wie das Böse stammen aus Gott wie alles, was ist. Und *beide* sind notwendig, um Gott und den Sinn der Welt zu erahnen.

Mit wie vielen Fasern Paracelsus auch an die mittelalterliche Welt geheftet ist, dort, wo er sich auf die eigenen Füße stellt, wo er sich leidenschaftlich gegen alles Fremde wehrt und den scholastischen wie den humanististen Lehrstoff und theologischen Traditionsstoff ins Feuer wirft, dort, wo er ganz er selbst ist, dort steht er mit beiden Beinen mitten im europäischen Geistesstrom der Pelagius, Eriugena, Eckhart und Cusanus.

Das zeigt sich in einer inbrünstigen Naturbejahung, die es fertigbringt, die Erde dem Himmel gleichzustellen ohne den geringsten Qualitätsunter-

schied. Wie weit von hier liegt der Gottesfluch, der die Erde traf um des Menschen willen! Wie weit die Verachtung ihrer Gottferne, ihrer Elendsnatur! Welche Ungeheuerlichkeit, überhaupt zu vergleichen, was dort äußersten Wesens- und Wertgegensatz ewig unüberbrückbar trennt! Aber nicht für Paracelsus!

Die Erde ist so gewaltig wie der Himmel, und so wenig die Erde leer ist, also wenig ist auch der Himmel ohne Stern. Es sind zween Böden, ein jeglicher hat sein Gras, daß sein Boden nicht leer stehe.[43]

Und daß beide im Menschen sind, macht die göttliche Würde des Menschen aus. Dank seiner besonderen Beziehung zu Gott und seiner tieferen Einblicke in den Bau der Welt und den wunderbar gefügten menschlichen Organismus kann nur der Arzt die göttliche Größe ermessen und über sie erstaunen:

Wer ist sonst der, der den Menschen erkennen kann, was er ist, wie groß ihn Gott gemacht hat, als allein der Arzt? Der kann die Werke Gottes erkennen, wie edel die Welt sei und noch wie viel edler der Mensch in dieser ist und wie eins aus dem andern geboren ist und hervorgegangen. Der das *nicht weiß, der berühme sich der Arznei nicht. Denn wunderbarlich ist der Mensch geschaffen und geordnet, wenn man erst in sein recht Wesen kommt, was er ist, und wenn man ihn ausspekuliert in allen Dingen.*
Und das ist ein Großes, *das sie bedenken sollen:*
Nichts ist im Himmel noch auf Erden, das nicht im Menschen sei.
Denn Gott, der im Himmel ist, der ist auch im Menschen. Denn wo ist der Himmel als im Menschen?[44]

Auch der Cusaner hatte, »weil Gott nicht, dem Orte nach, mehr im Umfang als im Mittelpunkt wohnt«, in der *Docta ignorantia* gelehrt, »ist das Reich der Himmel auch innerhalb der Menschen«. Und Paracelsus fährt fort:

Wenn wir ihn brauchen sollen, so muß er in uns sein. Darum weiß Gott von Mund zu Mund, was wir wollen, denn er ist näher bei unserem Herzen als die Zunge oder unsere Gedanken. Gott hat im Menschen seinen Himmel groß und schön gemacht, edel und wohl, denn Gott ist in dem Himmel, das ist im Menschen. Denn er spricht selbst, er sei in uns, und daß wir sein Tempel seien.[45]

Der göttliche Adel des Menschen ist für Paracelsus so wenig wie für Pelagius oder Eckhart ein Grund zur Hybris noch ein sanftes Ruhekissen, sondern des Menschen Verpflichtung! Und wie die Vereinigung mit Gott nicht einem zukünftigen Leben vorbehalten ist, sondern hier im gegenwärtigen Menschen statthat, so ist das Bewußtsein der Verpflichtung kein Schielen auf das Jenseits. Sie ist sittliche Verantwortung hier und jetzt, ist Dienst am Leben und an seiner göttlichen Ordnung als Gottesdienst.

Die Nähe Eckharts ist in alledem bis in wirkliche Anklänge hinein unverkennbar. Doch was auch immer aus jenem Geistesstrom Paracelsus zugeflossen sein mag, dieser Sohn eines Schwaben und einer Schweizerin ist selber ein so origineller, eigenwilliger Kopf, daß er ihn durch Eigenes bereichert und durch neue Anregungen kräftig belebt hat.

In drei Richtungen vor allem wird dieser Strom, vom Cusaner herkommend, weltgeschichtlich wirksam: über Ficino bei Kopernikus, Kepler und den Engländern More und Newton; bei Giordano Bruno und über Paracelsus und Valentin Weigel bei Jakob Böhme.

Mehr noch als Kopernikus (1473–1543) hat Kepler (1571–1630) direkt an der Quelle getrunken, der Pariser Werkausgabe durch Faber Stapulensis; und wenn er von hier aus zum Teil auch einen anderen Weg genommen hat, so hat er sich doch dem »göttlichen Kusaner« ganz besonders verpflichtet gefühlt »als dem ursprünglichen Anreger seiner eigenen mystisch-geometrisch begründeten Gott- und Weltanschauung«.

In England teilt auch Henry More (1641–1687) den europäischen Glauben an die Allgegenwart der göttlichen Einheit in der unendlichen Vielheit der Welt. Auch für ihn wohnt »Gottes ganze Kraft allen einzelnen Punkten ihrer Gegenwart inne«, und »die unendlichen Strahlen seines Wesens und seiner Kraft laufen überall gleichsam in einem Zentrum zusammen, als wenn er seine gesamte Gegenwart dort zusammengezogen hätte«.[46] Gott als das Innerste aller Dinge muß gleichwohl ein von der sichtbaren, ausgebreiteten Wirklichkeit verschiedener unendlicher »Raum« sein, ein von innen her alles durchdringendes, alles umgebendes Kraftfeld. Diese unendliche Energiesphäre Gottes, die zu seinem Wesen gehört, von Morus die »vierte Dimension« genannt, wiederum bildet in Verbindung mit der von Giordano Bruno erkannten durchgehenden Einheitlichkeit und Homogenität des Kosmos und seiner Gleichgesetzlichkeit an allen Orten des Universums das religiöse Fundament für seinen Schüler, den englischen Nationalheros Isaac Newton (1643–1727). Ohne diese Überzeugung wäre Newtons Weltgebäude von der unverbrüchlichen Allgemeingültigkeit des das gesamte All gleichzeitig und überall durchwaltenden erhabenen Gesetzes der Schwerkraft niemals möglich geworden. Freilich gelingt es Newton noch nicht, sich von dem transzendenten Gott und seiner unvollkommenen Materie gänzlich frei zu machen, die für ihn trotz allem gelegentliche Eingriffe Gottes um der Harmonie des Universums willen nötig hat. Und erst der junge Kant ist es, der im Sinne Brunos den Gedanken einer durchgängigen inneren Gesetzmäßigkeit in der Materie zu Ende denkt, die als Gottesausdruck in sich »eine Bestrebung« hat, »sich durch natürliche Entwicklung zur Vollkommenheit zu bilden«. Währenddessen ist in England Shaftesbury zum Sänger der göttlichen Harmonie der Natur auf dem Kontinent weithin vernehmbar geworden.

Keiner von allen aber hat die Impulse, die von Nikolaus von Kues ausgingen, dankbarer aufgefangen, um sie schöpferisch zu verarbeiten und durch sein Werk in breitem Strom weiterzugeben, keiner sie begeisterter begrüßt als Giordano Bruno und sich öffentlich zu ihm bekannt. An der Universität Wittenberg sprach der Süditaliener aus Nola vor seinen deutschen Hörern ihrem Landsmann wohl das höchste Lob, das er zu vergeben hatte:

»Wo findet sich ein Mann vergleichbar jenem Cusaner, der je größer, um so weniger zugänglich ist? Hätte nicht das Priesterkleid sein Genie da und dort verhüllt, ich würde zugestehen, daß er dem Pythagoras nicht gleich, sondern bei weitem größer ist als dieser.« Dieser Deutsche, den er hoch über die Griechen erhöht, hat mit seinem dynamischen Denken, das an die Stelle der griechischen Furcht vor dem Fließenden, Veränderlichen und dem Unermeßlichen die Unendlichkeit und unendliche Bewegung zu denken vermag, der das auf klare Einteilung bedachte dualistische Entweder-Oder mit seinem Gedanken des Zusammenfalls der Gegensätze in der Einheit schlankweg außer Kraft setzt und die Verachtung der stofflichen Wirklichkeit in hellste Liebe zur gottentfalteten Natur wandelt, genau den Akkord angeschlagen, auf den des Nolaners Geist gestimmt war und der sein religiöses Gefühl mächtig zum Schwingen brachte. Giordano Brunos Werk ist an den Wurzeln umspült von dem Geist Eriugenas und des Cusanus; wir haben es gesehen und wie von ihm breite Ströme zu Vanini und Galilei, Spinoza und Leibniz, Shaftesbury und Kant, Goethe, Schelling und Steffens fließen und weit über sie hinaus weiterströmen. Ja, das Prinzip der coincidentia oppositorum ist für den Nolaner das Gesetz des schöpferischen Seins überhaupt, des unaufhörlichen Werdens als Garanten der Ewigkeit:

Alle Bewegung im All ist ein Kampf, gleichwie die Titanen
Und die Giganten im Chaos sogar sich bestritten den Vorrang.
Nur in dem ewigen Streit des einander Entgegengesetzten
Findet das Dasein Bestand und gebiert sich der Gegensatz wieder.[47]

Unaufhörliche Geburt der Gegensätze ist die Wirkweise des Lebens. Dies »die Eigentümlichkeit der Natur, daß sie sich in Gegensätzen bewegt«:

Denn wo Gegensatz ist, da ist auch Wirkung und Rückwirkung, da ist Bewegung, ist Verschiedenheit, ist Mannigfaltigkeit,

– aber nicht als Zerstreuung und Chaos, sondern notwendig immer als »Ordnung, Stufenfolge und Fortschritt«.[48]

Denn in ihr ist Gott »überall ganz gegenwärtig« – wenn auch das unendlich ausgedehnte All als »unendlicher Umfang« unendlich überseiend – als unendlicher Mittelpunkt das »Innerste des Innerlichen« und allem einzelnen sowohl Mensch wie Tier, Pflanze wie Stern »innerlicher, als es sich selber ist«. »Sein Äußerstes aber ist nirgends, da das Unermeßliche alles mißt und umschließt«:

Grenze in dem Sinne, daß es nicht Grenze ist; insofern Form, als es nicht Form ist, Materie, die nicht Materie ist; insofern Seele, als es nicht Seele ist; denn es ist alles ohne Unterschied, und also ist es Eins.[49]

– Und in Gott sind »alle Gegensätze dasselbe«. So ist das Göttliche

sowohl überall als nirgends, innerhalb von allem, aber nicht eingeschlossen, außerhalb von allem, aber nicht ausgeschlossen.[50]

Stärker als die unbegreifliche, überseiende Unendlichkeit Gottes, um die alles Sinnen und Trachten der beiden Deutschen, Eckharts und des Cusaners, kreisen, entflammt sein, des Mittelländers, religiöses Gefühl die *sichtbare*, kosmische Entfaltung in der unermeßlichen Größe und Schönheit des Alls, die in der *sinnlich-anschaubaren* Natur sich offenbarende göttliche Schöpferkraft. Der Nolaner ist es, der die von Nikolaus von Kues abstrakt gedachte Unendlichkeit in die konkrete Wirklichkeit überträgt. Indem er so mit dem, was Frühere abstrakt gedacht, konkret Ernst macht und sein Genie die Linie seiner Vorgänger für die empirische Wirklichkeit weiter auszieht, gelangt er zu Ergebnissen, die hellsichtig vorwegnehmen, was erst die Naturwissenschaft späterer Jahrhunderte zu bestätigen und zu überprüfen in der Lage sein wird.

Damit gelingt ihm nicht nur der geniale Entwurf eines ganz neuen Weltbildes vom Gesamtkosmos, dem erst in der Neuzeit allmählich das Bewußtsein der Menschheit zu folgen vermag. Ihm gelingt auch, der modernen Naturwissenschaft vorzugreifen unter anderem durch seine Konzeption der Strukturen im Bereich des Kleinsten, der kugelförmig gedachten, von einem Luftraum umgebenen Atome oder Zentralkräfte, wie auch ihrer Übereinstimmung mit dem physisch Größten. Und wie das physisch Kleinste, so ist auch das metaphysisch Kleinste, die Monade, in innerer Übereinstimmung mit dem Größten, dem ganzen Sein, und damit von innerer Unendlichkeit und unendlichem Enthalt des Ganzen in jedem Weltelement, in jedem Individuum – Enthalt des entfalteten wie des unentfalteten Gottes! Zusammenfall der Gegensätze ist alles! Noch von ihm läßt sich der Nolaner berauschen, er ist ihm die »Zauberformel der Philosophie«.

In demselben Jahr, als dieser erstaunliche Mensch mit seinem hymnischen Dank an das Genie des Cusaners und der Deutschen von der kursächsischen Universität zu Wittenberg Abschied nimmt, um seinem grausamen Schicksal in die Arme zu laufen, stirbt 130 Kilometer südlich Valentin Weigel. Noch vor zwanzig Jahren Student der Theologie an derselben Alma mater – äußerstes Widerspiel jenes vulkanischen Feuerkopfes und ruhelos Schweifenden, des ganz auf die Außen- und Sinnenwelt gerichteten Südländers und furchtlos kühnen Bekenners, der für seinen Glauben alles wagte und alles hingab. Doch so grundverschieden auch beider Temperament und Charak-

ter waren – ohne voneinander zu wissen, waren sie beide auf ihre Weise Ergriffene des gleichen Glaubens und Künder eines Göttlichen, das sich ihnen in allen Herrlichkeiten und Furchtbarkeiten des Universums wie der Seele des Menschen offenbarte, im Größten und Kleinsten, in allem Innen und Außen, in der unendlichen Sphäre wie als unendlicher allgegenwärtiger Mittelpunkt, als der Zusammenfall der Gegensätze, durch den alles ist, wird und besteht.

Dieser Glaube, seit Eriugena Allgemeingut der gesamten europäischen antidualistischen Opposition, steht erneut auf in dem deutschen protestantischen Pfarrer, der ein heimlicher und leidenschaftlicher Ketzer war, ohne daß seine vorgesetzte Behörde davon etwas ahnte. Nur vertraute Freunde und die sich randvoll füllenden Schubladen seines Schreibtisches kannten seine Traktate, in denen er seine feinsinnigen und hohen Gedanken gelegentlich mit gepfefferter Polemik gegen den »Wurm mit den zwei Hörnern« und die priesterlichen »Pfeifer« und »Antichristen« zu würzen pflegte. Daß ihm freilich auf der Kanzel ein paarmal unvorsichtige Andeutungen über seine Auffassung vom »Inneren Grund« und der »inwirkenden krafft Gottes«, von den Sakramenten oder, im Eifer der Predigt, Ausdrücke wie die von den »Maulchristen« und dem »Steinhaufen« der Kirche entschlüpften, brachte ihm eine Anzeige ein. Und die amtliche Visitation, wenn man dazu die Schicksale anderer Kritiker des Luthertums in Betracht zog, bewies ihm, daß er recht tat, sich hinter verschlossener Tür allein mit sich und Gott zu besprechen, sofern ihm Ruhe und Sicherheit seiner Frau und seiner drei Kinder und sein Leben lieb waren. In peinigender Gewissensqual unterschrieb er ingrimmig und mit knirschenden Zähnen »das sächsische Blutbuch«, Luthers absolutistische Konkordienformel, mit der achttausend Theologen und sechsundachtzig Reichsständen ihre Unterwerfung unter die Obrigkeit abgepreßt wurde, indem man – wie der Pfarrer Weigel aus Zschopau sich beschwerte – anstatt »solches Ding« einige Tage und Wochen zum Lesen zu überlassen, ihn nach Chemnitz beorderte, wo er »in einer Stunde dem ganzen Haufen vorgelesen und darauf die subscription erfordert« wurde. Doch vor seinem Gewissen fühlte er sich frei, in dem Glauben zu verharren und zu sterben, der ihm »im Herzen« lag – »den kann mir keine Sekte nehmen, es sei Papst, Luther, Zwinglius oder wer es wolle«.

Der Pfarrer im sächsischen Städtchen Zschopau Valentin Weigel ist kein kleiner Landpastor. Er hat die stattliche Zeit von fünfzehn Jahren auf den Universitäten Leipzig und Wittenberg verstudiert. Die besondere Neigung dieses hochgelehrten Mannes aber hat von allen »Lehrern und Buchschreibern« stets den deutschen Mystikern gegolten, Eccardum, Taulerum und der Teutschen Theologia, Franck und Schwenckfeld. Da fällt ihm unverhofft eine Handschrift des Theophrastus Paracelsus in die Hände, und das Herz geht ihm auf. Warum hat er nie zuvor so etwas gelesen? »Was ist dem Theo-

phrasto Paracelso widerfahren, man nimmt nur seine *Philosophicos Libros* an, aber seine Theologiam will noch diesen Tag niemand fördern helfen.«

Beide Ströme, der des Hochheimers und der des Hohenheimers, fließen jetzt bei ihm zusammen und befruchten seine Erde. Beide Wege in ihrer *coincidentia* führen zur Gotterkenntnis, wie Eccardus und wie Paracelsus sie gewiesen: in die Seele und in die Natur. Nicht in seinen gelehrten Büchern, nicht in der Heiligen Schrift findet Weigel das Wort Gottes, »der du mir das rechte Buch zeigest in meinem Herzen«.

Erkenntnis! Nach Aristoteles und für das Mittelalter war sie dadurch gegeben, daß die Seele in gewisser Weise das wird, was sie erkennt, indem sie Bilder, »species«, von den Außendingen abzieht, in sich gleichsam photographisch aufnimmt und selber deren Form ähnlich wird.

Eckhart hatte diesen Vorgang in bezeichnender Weise umgekehrt: Die Seele kann Gott erkennen, weil sie gottförmig ist. Das heißt: Die Ähnlichkeit zwischen Subjekt und Objekt kommt dem Subjekt bei Aristoteles von außen zu, bei Eckhart ist sie von vornherein dem Subjekt eigen und innewohnend, sie geht aller Erkenntnis vorher und ermöglicht sie. Im gleichen Sinne hatte schon Eriugena Raum und Zeit als Anschauungsformen in den Menschen hineinverlegt, wie nach ihm auch der Cusaner es tut. Der sächsische Pfarrer geht von derselben Grundkonzeption aus: Die Erkenntnis entspringt im Menschen selbst. Und er gibt ihr eine originelle Note, indem er den cusanischen Mikrokosmos-Gedanken von der samenhaften Zusammenfaltung von Himmel, Erde und Gott im Menschen und dazu den Gedanken des Paracelsus vom Menschen als der Quintessenz des Alls miteinander verbindet: Man kann nur erkennen gemäß dem, was man selbst ist, und also den Menschen auffordern: Erkenne dich selbst! Denn indem du dich selbst verstehst, verstehst du das All und Gott. Du erkennst den Kosmos, weil dein Leib die Quintessenz aller leiblichen Dinge des Kosmos ist, du erkennst die geistige Welt, weil dein Geist von den Sternen stammt, und du wirst dir des Göttlichen bewußt, weil du den Gottesfunken in dir trägst und deine Seele selber göttlichen Wesens ist.

Alles ist in dir selbst, nichts kommt dir von außen, nichts von »oben« dazu!

In seiner Schrift, die den griechischen Titel *Erkenne dich selbst* trägt, steht dieser Dank- und Lobgesang an Gott, der, wenn man recht hinhört, ein einziger Gesang von der alles befassenden göttlichen Einheit ist:

> *O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht sei: Aus der Welt bin ich gemacht und bin in der Welt, und die Welt ist in mir. Ich bin auch von dir gemacht und bleibe in dir und du in mir. Aus der Welt bin ich, die Welt träget mich, sie umgreifet mich, und ich trage die Welt und umgreife die Welt. . . Dann alles, was in der großen Welt ist, das ist auch alles in mir geistlich, darum bin ich und sie Eins.*[51]

Denn wie für den aus Nürnberg verjagten Rektor von St. Sebaldus Hans Denck ist auch für den Pfarrer aus Zschopau das Sein in Gott kein Freibrief, sich in solcher Gewißheit gleichsam auf die faule Haut zu legen, sondern innerer Anruf, sich strebend zu bemühen, sich Gottes würdig zu machen.

Es ist nicht genug, daß Gott und sein Wort in uns ist, wir müssen auch in Gott und seinem Worte sein. Es ist nicht genug, daß der Himmel, das Reich Gottes, in dem Menschen sei, die Menschen müssen auch im Himmel und im Reiche Gottes sein.[52]

Hier und jetzt! Nicht in einem zukünftigen Jenseits! Die Ewigkeit beginnt nicht erst nach dem Tode, sie ist in jedem gegenwärtigen Augenblick enthalten wie die Unendlichkeit in jedem Wesen, wenn man nur die äußere, sichtbare Schale der Dinge zum inneren Kern durchbricht und sich nicht an der göttlichen Allumfassung genügen läßt, sondern sich in die innere Stille Gottes wendet, »wo alle Dinge in ein Stillschweigen kommen« und der Mensch »höre in sich selber, was Gott rede«. Werden Geist und Gemüt »von keinem Winde oder zeitlichen Gedanken hin und her bewegt – also bald blicket Gott ein und spricht sein kräftiges Wort in ein solches stilles Wasser«. Dort wohnt Gott in des Geistes allerinnerstem Grund. Und wie der Leib uns näher ist als das Kleid und die Seele uns näher als der Leib, so ist »der Himmel, das Reich Gottes, uns viel näher als wir uns selbst«.[53] Und wie Gott sowohl Umfang als Zentrum ist, so kann von ihm alles ausgesagt werden: Er ist beides, das Licht und die Finsternis, er umschließt »alle Dinge, böse und gute«! So sind »alle finita im infinito Eines«, aus ihm entfalten sie sich, in ihm fallen sie in Eins zusammen.[54]

Zwanzig Jahre nach Weigels Tod haben Unbekannte seine Manuskripte, die er vor den Zeitgenossen verborgen hatte, heimlich und ohne amtliche Druckerlaubnis in Halle zum Druck befördert. Es war wie ein Dammbruch. Er machte das starke religiöse Bedürfnis allenthalben offenbar. Die Bücher verbreiteten sich so schnell, daß andere, ihm innerlich Nahestehende sich die Konjunktur zunutze machten und ungenannt eigene Schriften unter Valentin Weigels Flagge segeln ließen. Eine ganze Bewegung heftete sich an seinen Namen, von der lutherischen Orthodoxie haßerfüllt als ketzerisch abgestempelt und als Teufelswerk verschrien.

Daß ein Büchlein aus dem Nachlaß des Pfarrers von Zschopau auch einem Görlitzer Schuster in die Hand kam und zu eifrigem Lesen diente, schließt äußerlich die Kette, unter der Gemeinsames sie innerlichst schicksalhaft verbindet. Doch dieser am wenigsten bedurfte fremder Bücher und Bilder: Jakob Böhme, der sich selbst als »Gottes geformtes Wort« wußte: »Du mußt dein eigen Buch, das du selber bist, lesen lernen, so wirst du aller Bilder ledig und siehest die Stätte, welche heißet: hier ist der Herr.«[55]

Denn als erschütternde Wirklichkeit hatte Gott selber – so hatte er es in Jubel und Pein erfahren – sich ihm mitgeteilt und ihm den tiefen Blick ins Herz der Dinge geöffnet und in den Abgrund der Welt. Sehr zum Zorne der längst erstarrten lutherischen Orthodoxie. Solche Unmittelbarkeit zu Gott hieß allein schon Ketzertum. »Unsere Theologi legen sich mit Händen und Füßen darwider, ja mit ganzem Vermögen, mit Verfolgung und Schmähen, daß man nicht soll forschen am tiefen Grunde, was Gott sei.«

Es war ein Engländer, König Karl I., der die Sache mit anderen Augen ansah und bei der Lektüre ausrief: »Gott sei gelobt, daß es noch Menschen gibt, die von Gott und seinem Worte ein lebendiges Zeugnis aus eigener Erfahrung zu geben wissen.« Welch Ereignis in der Tat! Ein Mensch steht aus der lutherischen Christenheit auf und geht, hoch über Luther hinauswachsend, wie traumwandelnd seinen ganz eigenen Weg unangefochten mitten durch das kläffende »Hundegebell« und den Kot, mit dem eine haßerfüllte Orthodoxie ihn bewirft! Ein Mensch, der als der ungebildete Sohn eines deutschen Bauern aus Alt-Seidenberg in der Lausitz außer einem ländlichen Elementarpensum nur das Schuhmacherhandwerk gelernt hat, der den größten englischen Naturforscher, Newton, und sein naturwissenschaftliches Weltbild beeinflussen wird und den der russische Philosoph Berdjajew auf eine Stufe mit Platon, ja in seiner Bedeutung für unser Bewußtsein noch über ihn stellen wird![56]

»Was auch immer Hermes Trismegistos als Orakel überliefert hat oder Pythagoras. . . oder Sokrates erörtert oder Aristoteles festgestellt, ja, was der göttliche Plato prophezeit hat oder Plotin bewiesen, dies und all dies oder eine weit höhere und tiefere Philosophie ist in den Schriften des Deutschen enthalten.« Eine »Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit«, das ist dieser einfache Mann für Schelling, der dem aufhorchenden Europa eine neue Gottesvorstellung und eine neue geniale Lösung des Gegensatzproblems schenken wird: einen »Gott«, der sich selbstgebiert und zur Selbstgebärung der »Schiedlichkeit« des Bösen und Guten bedarf.

Wie mußte das den Pastor primarius Gregor Richter so über jedes Maß aufregen, daß während der Sonntagspredigt seine Flüche von der Kanzel auf den ahnungslosen Kirchgänger Jakob Böhme niederprasseln und die Verbannung des Ketzers aus der Stadt fordern: »Des Arius Gift, der die Ewigkeit des Sohnes geleugnet, ist nicht so arg gewesen als dieses Schustergift!. . . Gehe nur geschwind und zeug weit weg, du leichtfertiges, gotteslästerliches Maul!« Sein »Hinweg von mir, Satan, in die Hölle!« und die Drohung, ihn verhaften zu lassen, schlagen hinter dem bescheidenen, stillen Schuhmacher drein. Auf Betreiben des Oberpfarrers wird »Jakob Böhme, ein Schuster zwischen den Toren hinter der Spitalschmiede, zum Ablohnen (Bestrafen) auf das Rathaus gefordert und um seinen enthusiastischen Glauben gefragt, darüber in Stock eingesetzet und sobald durch Oswalden (den Ratsdiener) sein geschriebenes Buch *(Die Morgenrö-*

the im Aufgang) in Quarto aus seinem Hause abgeholet, darauf er wieder aus dem Gefängnisse entlassen« und ohne Abschied von seiner Frau und seinen vier Söhnen der Stadt verwiesen, am nächsten Tage jedoch wieder von der Verbannung befreit gegen die Verpflichtung vor dem Herrn Primarius, »nicht mehr also zu schreiben; welches ich ja bewilliget. . . Hingegen hat mir der Herr Primarius samt den anderen Prädicanten zugesagt, hinfüro auf der Kanzel zu schweigen, welches aber nicht geschehen ist; sondern hat mich die ganze Zeit schmählich gelästert und mir öfters Dinge zugemessen, derer ich gar nicht schuldig bin, und also die ganze Stadt lästernde und irregemacht, daß ich samt meinem Weibe und Kindern habe müssen ein Schauspiel, Eule und Narr unter ihnen sein . . .«

Während Böhme in tiefer Niedergeschlagenheit, weil er damit seine Sendung verrät und auch »das Gnadenlicht ihm entzogen ward«, sich dennoch sechs Jahre gehorsam und treulich an sein Versprechen hält und keinem Drängen seiner Freunde und Verehrer nachgibt, wieder »Frucht zu bringen«, fühlt Oberpfarrer Richter sich gegenüber dem »Ketzer« und »Halunken« nicht an das seine gebunden. Er fährt fort, von der Kanzel das Volk von Görlitz nicht ohne Erfolg gegen den »Antichristen« und »Gotteslästerer« aufzuhetzen, dessen Schriften »nach nichts als nach Schusterpech und nach der garstigen Schuhschwärze stinken: Pfui, pfui, dieser greuliche Gestank sei ferne von uns!«[57]

Indessen haben der »feurige Trieb« und die Fülle der Gesichte sich nicht mehr bannen lassen, und wie ein gewaltiger »Platzregen« ist es über Böhme gekommen. In kurzer Zeit entsteht Werk auf Werk. »Ich habe«, verantwortet er sich am 3. April 1624 vor dem Ehrbaren Rat zu Görlitz, der ihn zum zweitenmal aus der Stadt verbannt, »ihme im Anfange nach seiner ersten Lästerung und Verfolgung sechs Jahre gebücket und kein Wort geschrieben. Warum hörete er nicht auf zu lästern? Wer täte ihm etwas? Aber er konnte nicht: Warum? darum, Gott hatte ihn zum Treib-Hammer gemacht, der das Werk mußte treiben. Sein Lästern ist meine Stärke und Wachsen gewesen.«

In diesem Wort zeigt sich bereits der echte, der reife Jakob Böhme, der noch dem unflätigsten Treiben dieses geistlichen Mannes, der seiner Intoleranz in den ordinärsten Verleumdungen und Schmähgedichten ungezügelten Lauf läßt, einen positiven Sinn abzugewinnen weiß und die »Widerwärtigkeit« in der Welt zu bejahen, denn ohne sie »wäre keine Natur, sondern eine ewige Stille und kein Wille«. Ein über schwerste existentielle Nöte, Kämpfe und Erschütterungen errungener Sieg!

Von je hat die unlösliche Widersprüchlichkeit der Welt mit ihrer mächtigen Realität des Bösen angesichts des im Himmel regierenden Gottes seinen grüblerischen Geist bis zur Vernichtung gequält, bis zur Verzweiflung an Gott, ja zum Einsturz der überkommenen Gottesvorstellung. Hören wir darüber seinen eigenen Bericht:

Es haben die Menschen je und allwege gemeinet, der Himmel sei viel hundert oder tausend Meilen von diesem Erdboden und Gott wohne allein in demselben Himmel; es haben auch wohl etlich Physici sich unterstanden, dieselbe Höhe zu messen und gar seltsame Dinge herfürgebracht. Zwar habe ich es selber vor dieser meiner Erkenntnis und Offenbarung Gottes dafür gehalten, daß das allein der rechte Himmel sei, der sich mit einem runden Cirk ganz lichtblau hoch über den Sternen schleust, in Meinung, Gott habe allein da innen sein sonderliches Wesen und regiere nur allein in Kraft seines H. Geistes in dieser Welt.

Als mir aber dieses gar manchen harten Stoß gegeben. . . bin ich endlich gar in eine harte Melancholie und Traurigkeit geraten, als ich anschauete die große Tiefe dieser Welt, dazu die Sonne und Sterne, sowohl die Wolken, dazu Regen und Schnee, und betrachtete in meinem Geiste die ganze Schöpfung dieser Welt. Darinnen ich dann in allen Dingen Böses und Gutes fand, Liebe und Zorn, in den unvernünftigen Creaturen, als in Holz, Steinen, Erden und Elementen sowohl als in Menschen und Tieren. Darzu betrachtete ich das kleine Fünklein des Menschen, was er doch gegen diesem großen Werke Himmels und Erden vor Gott möchte geachtet sein. Weil ich aber befand, daß in allen Dingen Böses und Gutes war, in den Elementen so wol als in den Creaturen, und daß es in dieser Welt dem Gottlosen so wol ginge als den Frommen, auch daß die barbarischen Völker die besten Länder inne hätten und daß ihnen das Glück doch wohl mehr beistünde als den Frommen, ward ich derowegen ganz melancholisch und hoch betrübet, und konnte mich keine Schrift trösten. . .

Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist (dann ich wenig und nichts verstund, was er war) ernstlich in Gott erhub als mit einem großen Sturme und mein ganz Herz und Gemüte, samt allen andern Gedanken und Willen, sich alles darein schloß, ohne Nachlassen mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen und nicht nachzulassen, Er segnete mich dann, das ist, Er erleuchtete mich dann mit seinem H. Geiste, damit ich seinen Willen mochte verstehen und meiner Traurigkeit loswerden; so brach der Geist durch. . .

Dieses unbeschreibliche Erlebnis widerfährt ihm in seinem 25. Lebensjahr und bestimmt entscheidend sein ganzes Leben. Er berichtet selbst:

Als ich aber in meinem angesetzten Eifer also hart wider Gott und aller Höllen Porten stürmete, als wären meiner Kräften noch mehr vorhanden, in willens das Leben daran zu setzen. . . alsbald nach etlich harten Stürmen ist mein Geist durch der Höllen Porten durchgebrochen bis in die innerste Geburt der Gottheit . . .

Es ist im Januar des Jahres 1600 – wenige Wochen, bevor man in Rom den Scheiterhaufen für Giordano Bruno schichtet! Unmittelbar bevor ihm, dem Jungvermählten, der erste Sohn geboren wird! In seiner Schuhmacherwerkstatt bleibt sein Blick auf einem Zinngefäß haften, in dessen dunklem Metall sich ein Sonnenstrahl malt. Während der junge Schuster sich ganz in den

Anblick des Lichtspiels verliert, ist ihm, als werde er »zu dem innersten Grunde oder Centro der geheimen Natur« eingeführt. In einem einzigen Augenblick wird ihm die Lösung der Frage der Fragen zuteil.

Was aber für ein Triumphiren im Geiste gewesen, kann ich nicht schreiben oder reden: es läßt sich auch mit nichts vergleichen als nur mit deme, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich der Auferstehung von den Toten.

Von seiner Vision überwältigt, stürzt der Mann in ungeheurer Erschütterung ins Freie. Doch im Grünen verläßt die Schau ihn nicht: Zu seinem Erstaunen kann er jetzt gleichsam allen Geschöpfen ins Herz sehen, von unaussprechlicher Freude überschüttet.

In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen, und an allen Kreaturen, sowohl an Kraut und Gras Gott erkannt, wer er sei, und wie der sei, und was sein Wille sei: auch so ist alsbald in diesem Lichte mein Wille gewachsen mit großem Trieb, das Wesen Gottes zu beschreiben.[58]

Und doch, gesteht er, habe er als ein einfältiger Laie von dem göttlichen Mysterio etwas zu wissen nie begehrt, viel weniger verstanden, wie es zu suchen oder zu finden sei, allein begehrt, im Herzen Gottes sich zu bergen vor den Ungewittern des Teufels . . .

Da ist mir die Porte eröffnet worden, daß ich in einer Viertelstunde mehr gesehen und gewußt habe, als wann ich viele Jahre auf hohen Schulen gewesen, dessen ich mich hoch verwunderte und wußte nicht, wie mir geschah, dann ich sah und erkannte das Wesen aller Wesen, den Grund und Ungrund. . . Ich sah und erkannte das ganze Wesen in Bösem umd Gutem, wie eines von dem andern urständet.[59]

»In Bösem und Gutem«! Alle Wege, die sein grübelnder Geist abschreitet, die seine begnadeten Intuitionen ihn führen, um die tiefste Tiefe des Daseins auszuleuchten, sie laufen stets auf dieses Mittelpunktsproblem hin. Denn warum mußten ihn die Lösungen, die Luther, geschweige das katholische Christentum angeboten hatten, tief enttäuschen? Warum konnte ihm und allen denen, die überall in Schlesien bald nach seinen Schriften wie nach Brot hungern, eine Transzendenzreligion niemals genügen mit ihrer Lehre eines furchtbaren, unheilbaren Auseinanderklaffens von irdisch-menschlicher Unvollkommenheit und Gottes Allvollkommenheit, die Luther soeben noch ins Extrem gesteigert hatte? Und Jakob Böhme wäre nicht ein Ketzer aus europäischem Geiste, wenn er sich nicht gegen die dualistische Zerreißung dessen empört hätte, was er – so wie er sich selbst, Gott und das Leben verstand – nur als Einheit zu fassen vermag. Trotz des Widerspruchs von Bösem und Gutem, die er in ihrer ganzen existentiellen Mächtigkeit erfährt.

Und hiermit macht er in einer Weise Ernst, die auch die härtesten Gegensätze um nichts verharmlost, die sie in ihrer vollen unversöhnlichen Widersprüchlichkeit auszuhalten und auszutragen die Kraft hat und die Größe, sie dennoch tief »in das Herz Gottes«, in die »Einheit«, zu bergen.

Sie suchen Gott außer dieser Welt in einem Himmel über den Sternen, klagt er die Blindheit der Menschen an – »ein Gedanke, der die Menschen narrt«! Die haben keine Erkenntnis von Gott, die meinen, Gott der Vater mit dem Sohn regiere von dem eingesperrten Himmel aus nur mit dem Heiligen Geist diese Welt, gleichsam wie die Sonne von oben herab mit ihren Strahlen die Dinge der Erde bescheint! »O du blindes Gemüt voll Finsternis! Der Himmel, da Gott wohnt, ist auch in dir!«

Der Mensch darf sein Gemüt nicht außer dieser Welt schwingen, er findet alles in dieser Welt, dazu in sich selber, ja in allem dem, was lebet und webet.[60]

Ihm bringt Böhme die ungeheure Botschaft, die Gott in ihn »hineingesprochen« hat, als sein Wort in ihm durchbrach:

Höre, du blinder Mensch, der du selbst bist in Gott und Gott in dir, und so du heilig lebst, so bist du selber Gott, darum, wo du nun hinsiehst, das ist Gott.[61]

Nun mögen sie wohl fragen – so wendet er gegen sich selber ein –, wie Gott das alles selbst sein kann – »dessen Leib, Wesen und Kraft«. Und er antwortet, indem er ihnen den Widersinn eines »fremden Gottes« vor Augen hält:

Wo dieses ganze Wesen nicht Gott ist, so bist du nicht Gottes Bilde; wo irgendein fremder Gott ist, so hast du kein Teil an Ihm. Denn du bist aus diesem Gott geschaffen und lebest in demselben. . . und wenn du stirbst, wirst du in diesem Gott begraben. Wo nicht ein fremder Gott ist, der außer diesem ist, wer wird dich dann aus diesem Gott, darinnen du verwesen bist, wieder lebendig machen? Wie wird dir der fremde Gott, aus dem du nicht geschaffen bist und in dem du nicht gelebet hast, deinen Leib und Geist wieder zusammenfigurieren? So du eine andere Materia bist als Gott selber, wie wirst du dann sein Kind sein?. . .

Wenn du ansiehest die Tiefe und die Sterne und die Erde, so siehst du deinen Gott, und in demselben Gott lebest du und bist du auch, und derselbe Gott regieret dich auch, und aus demselben Gott hast du auch deine Sinne und bist eine Kreatur aus ihm und in ihm, sonst wärest du nichts![62]

Denn Gott ist »das Alles«, und außer ihm kann nichts sein. Darum

können wir mit nichten sagen, daß Gottes Wesen etwas Fernes sei, das eine sonderliche Stätte oder Ort besitze oder habe, denn der Abgrund der Natur und Kreatur ist Gott selber.[63]

Gleich Eckhart hebt auch Böhme Gott und Gottheit als verschiedene Seinsweisen des einen Göttlichen voneinander ab: den Grund und den Ungrund.

»Ungrund« heißt er die Gottheit, weil sie in nichts gründet, von nichts abhängt und weder Anfang noch Stätte hat. Die Gottheit oder der Ungrund ist unkreatürlich und natur-, raum- und zeitlos und ist sowohl das Unendliche und das Alles, außer dem nichts ist als das ewige Nichts, das alle Möglichkeit, alles, was sein kann, ungeschieden und ohne Bestimmung, Wesen oder Qualität in sich enthält, sich selbst verborgen und ohne Wissen von sich – ein ewiges Eines, ein Abgrund von Tiefe und Unendlichkeit, »tiefer als ein Gedanke sich schwingen mag«.

Aber – und in ihm hebt das ewige Werden Gottes, das Mysterium seiner Selbstgebärung an – sein stilles in sich Wallen und Wollen und ewig nur Sich-selbst-Gebären durchzieht ein einziges großes Sehnen, sich zu offenbaren, sich zu empfinden, sich zu erkennen: »Das Nichts hungert nach dem Etwas!« Denn das Eine ist sich selbst nicht offenbar und »wäre ein unbeweglich Ding, das immer still läge und ferner nichts täte als immer Ein Ding: in dem wäre keine Freude, auch keine Erkenntnis«, kein Wissen, keine »Beschaulichkeit und Findlichkeit«.

Sein mächtiges Verlangen nach Sein macht, daß der Ungrund »sich in sich zieht« und »sich in sich selbst faßt«, in einen Wirkmittelpunkt, und »sich in den Grund führt«. Die Gottheit gebiert sich als Gott, als das Wesen aller Wesen – noch ohne Empfindlichkeit und Bewegung zwar und noch ohne Eigenschaften und ohne »Schiedlichkeit«. Darum bedarf es einer zweiten Geburt, in der sich aus einem verzehrenden Begehren und Hungern die unendliche Einheit Gottes in die Schiedlichkeit überführt – »denn die große Weite ohne Ende begehret der Enge und eine Einfaßlichkeit, darinnen sie sich mag offenbaren«! So ereignet sich abermals ein Anziehen und Einschließen des Willens, eine Enge und »Angst« und ein Voll-und-Finsterwerden.

Da durchbricht die mächtig in Angst gepreßte Lichtsehnsucht in einem Feuerblitz die Finsternis. Und wie »das Leben aus dem Tod urständet«, stürzt aus der großen Angst und Finsternis das Licht hervor. »Und darum ist die finstere Welt der Licht-Welt Grund und Urstand und muß das ängstlich Böse eine Ursache des Guten sein, und ist alles Gottes!« In der Finster- und Lichtwelt stehen Gottes Zorn und Liebe gegeneinander, und ihr Streit ist es, der das Leben offenbart. Und dies ist eines der Mysterien des großen Gottesmysteriums:

> *Die Finsternis ist die größte Feindschaft des Lichts und ist doch die Ursache, daß das Licht offenbar werde. Denn so kein Schwarzes wäre, so möchte ihm das Weiße nicht offenbar sein; und wenn kein Leid wäre, so wäre ihr die Freude auch nicht offenbar.*[64]

Und doch sind Finsternis und Licht, Zorn und Liebe, Bitter und Herb, Böses und Gutes in Gott als aller Kräfte Quellgrund ineinander und »nur

Ein Ding«! Nicht etwa sind der lichten und der finsteren Welt Gott »zween Götter: es ist ein einiger Gott, er ist selber alles Wesen, er ist Bös und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsternis, Ewigkeit und Zeit, Anfang und Ende«. Wo seine Liebe in einem Wesen verborgen ist, allda ist sein Zorn offenbar.

Aber wiederum bedarf es neuer Geburt, durch die Gottes Selbstoffenbarung sich erst vollendet. Denn das Gottinnere begehrt, sich in ein Äußeres auszugeben. Gott will »förmlich« werden und sich in Zeit und Vielheit ausgebären.

Denn das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung, wie wir solches an der Kraft und Gestaltnis dieser Welt erkennen. So hat sich das ewige Wesen mit der Ausgebärung in der Begierde in einem Gleichnis in soviel Formen und Gestalten offenbart, wie wir solches an Sternen und Elementen, sowohl an den Kreaturen, auch Bäumen und Kräutern sehen und erkennen.

Es ist diese Welt mit Sonne, Sternen und Elementen samt allen kreatürlichen Wesen anders nichts als eine Offenbarung der Ewigkeit des ewigen Willens und Gemütes. Und wie es im Anfang geworden ist, also steht es noch in seinem Wachsen, also treibt es noch zu Licht und Finsternis, zu Bösem und Gutem.[65]

Mit dieser Ausgeburt werden Böse und Gut aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit geführt. Und was in der ewig unzerteilbaren Einheit Gottes zusammenfällt als ein untrennbares Ineinander von Ja und Nein, das tritt in der Natur auseinander als Offenbarung derselben Lebensmacht in mächtigem Ringen und Gebären, in schmerzhaftem Werden und Vergehen, als unaufhörlich bewegtes, quellendes, gebärendes, ewig sich erneuerndes Leben. Wie denn »die tiefen Geburten Gottes«, seine Selbstgebärung aus der gottheitlichen Freiheit, dem Urgrund, dem ewigen Nichts, zu dem Grund und Etwas und in die Welt von Zeit und Raum nicht ein ehemaliger, einmaliger, nacheinander sich vollziehender Schöpfungsvorgang sind, sondern der immerwährende, noch jetzt und heute geschehende Prozeß göttlicher Selbstoffenbarung – »auf einmal«, jederzeit und von jeher und überall!

Die ewige Gebärung ist eine unanfängliche Geburt und hat weder Zahl noch Ende und seine Tiefe ist ungründlich, und das Band des Lebens unzertrennlich.

Das ewige Zentrum der Lebensgeburt und der Wesenheit ist überall. Wenn du einen kleinen Zirkel schleust, als ein kleines Körnlein, so ist darin vollkommen und unwiderstehlich die ganze Geburt der ewigen Natur.[66]

So reicht Gottes Ewigkeit beständig und überall in die Welt hinein, in die Zeit hinein, in den Menschen. Ihm allein aber unter allen Wesen ist gegeben, sich selbst zu erkennen und allen Dingen ins Herz zu sehen. Der Mensch allein erkennt Gottes Wesen und Kraft in sich und in allem, auch in Erden, Steinen, Bäumen, Kräutern, in allen beweglichen und unbeweglichen Din-

gen sowohl als auch in Sternen und Elementen. Ausdrücklich wendet Böhme sich gegen eine pantheistische Mißdeutung:

Ich sage nicht, daß die Natur Gott sei, viel weniger die Frucht aus der Erde; sondern ich sage: Gott gibt allem Leben Kraft, es sei böse oder gut, einem jeden nach seiner Begierde.[67]

Und der Mensch als einziger weiß, daß er »auch ein zweifacher Mensch ist, im Guten und Bösen habhaft«, ja daß dies sich in aller lebenden Kreatur findet, wie auch in Metallen, Laub, Gras und Holz –

in allen ist Gift und Bosheit, und das muß so sein, sonst wäre kein Leben noch Beweglichkeit! Auch wäre weder Farbe, Empfindung noch Tugend, sondern es wäre alles ein Nichts.[68]

Hier wird deutlich: Gut und Böse sind ihm nicht moralische, sondern Seinsqualitäten. Wenn man dies erkennt, fährt er fort, so wird man finden, daß alles, Gutes und Böses, »von und aus Gott herkomme, daß es sein eigenes Wesen sei, welches er selber ist und aus sich geschaffen habe«: Es gehört das Böse zum Werden, auf daß Bewegung, Leben und ewiger Wandel sei! Gäbe es Gift und Bosheit nicht, Widerwärtigkeit und Streit,

so wäre keine Natur, sondern eine ewige Stille und kein Wille. Denn der Widerwille macht die Beweglichkeit und den Urstand des Suchens. Die widerwärtige Qual sucht die Ruhe und erhebt und entzündet sich in dem Suchen nur selbst mehr. Herrschten aber Ruhe und ewiger Friede, so würde die Natur nicht offenbar: im Streit wird sie offenbar, darum sucht auch die Ruhe ewig die Unruhe. –

Der Leser soll wissen, daß im Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt mag werden. Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selbst unkenntlich und wäre darin keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und etwas sei, darinnen ein Contrarium sei.[69]

Darum steht die ganze Welt im Guten und Bösen – doch nicht in ihrem Gleichgewicht, das wäre die Ruhe, der Tod! Sie müssen im ständigen Kampf liegen. Und dennoch ist das Ja vom Nein nicht abgesondert, und sie sind nicht zwei Dinge nebeneinander. Beide sind sie Eines und eines Wesens, nur in verschiedener Richtung wirkend, wie ein Zeichen in verschiedener Richtung gelesen ein und dasselbe bleibt. Darum ist kein Ding so böse, es bringt noch Gutes hervor! Darum ist das Böseste so nützlich wie das Beste und ist eines des andern Ursache und Bedingung! Und es hat das eine kein Sein ohne das andere!

Jakob Böhme hat beide, Gut und Böse, als notwendig begriffen. Und nicht aus Gründen der Logik oder der Ästhetik, sondern aus existentieller Erkennt-

nis. Und er verkündet die tiefe Wahrheit, daß das Böse als Böses, als Negatives, im tiefsten eine positive Macht ist. Denn ohne das Böse kann das Gute gar nicht sein, ebenso wie das Böse nicht ohne das Gute und ohne beides kein Leben, kein Etwas – nur Nichts. Zweiheit muß darum sein, daß die Sehnsucht nach der Einheit nie erkalte!

Allein dem Menschen ist gegeben, sich des Guten und Bösen in sich bewußt zu werden. Er selbst hat in der Hand, welches er in sich herrschen läßt. Ja, ihm ist aufgegeben, sich zwischen Bösem und Gutem zu entscheiden – »in welches der Mensch wallet, damit wird er angetan«.

> *Denn ein jeder Mensch ist frei und ist wie ein eigener Gott, er mag sich in diesem Leben in Zorn oder Licht verwandeln: was einer für ein Kleid anzieht, das verklärt ihn.*[70]

Er selbst bestimmt sich zu Gut und Böse. Und ist damit selbst verantwortlich für sein Tun und Schicksal. Er kann sich nicht herausreden und sagen, Gott habe ihn verdammt; denn der Mensch erweckt das Zorn- oder Liebesfeuer selber in sich durch seinen Willen.

Hiermit begibt der Schuster aus Görlitz sich offen in die Opposition zu Luther und zu Augustin und zu ihrem blinden »Wahn vom Ratschlag über die Menschen«:

> *als hätte Gott aus seinem Vorsatz einen Teil der Menschen zum Himmelreich in seine heilige Wonne erkoren und den anderen Teil zur ewigen Verdammnis. Solche, in denen er seinen Zorn offenbaren wollte, und anderen, den Auserwählten, hingegen seine Gnade. Er habe also aus seinem Vorsatz einen Unterschied gemacht, seine Macht in Liebe und Zorn sehen zu lassen. Deswegen müßten alle Dinge notwendig also geschehen, und es sei (für die einen) teils keine Möglichkeit mehr, die Huld Gottes (zu erlangen), hingegen in den andern keine Möglichkeit zur Verdammnis.*[71]

Was aber heißt das, einen freien Willen haben? Gewiß nicht – das ist Böhmes Meinung –, daß der menschliche Wille in Konkurrenz mit Gottes allmächtigem Willen trete, der es seinerseits darauf abgesehen habe, den Menschen zu dem zu zwingen, was er will – so kann es nur dem scheinen, der Mensch und Gott als zwei Fremde, als Ganz-Andere voneinander trennt! Nein, wie für Eckhart, so sind auch für Jakob Böhme Gottesgrund und Seelengrund Eines. Der Ungrund reicht in die Seele hinein. Der freie Wille des Menschen ist als ein »Funke der Allmöglichkeit«, der Freiheit des göttlichen Ungrunds, selbst allmächtig und frei, zwischen Bösem und Gutem zu wählen und sich zu entscheiden. Es ist der Gedanke des Pelagius, der in dem Schuster von Görlitz von neuem erwacht: Tugend gibt es nur, wo es die Möglichkeit, zu wählen, wo es die Freiheit aud zum Bösen gibt. Nur hier »erhebt ein jedes sich selber zu einem Sieg und einer Erhöhung«, nur in der

Überwindung ist Freude. Dies ist die tiefe und beglückende Erkenntnis, die dem jungen Böhme in seiner überwältigenden Schau vor dem sonnenbeschienenen Zinnkrug aufleuchtete.

Doch zurück zum Menschen, der mit seinem Seelengrund teil am Ungrund hat! Denn hier, in der Seele, nun geschieht es: In uns selbst ereignet sich Gottes Selbstgebärung und seine Schiedlichkeit in Finster- und Lichtwelt, Böse und Gut – heute und immer von neuem. Auf uns kommt es an! Ob wir sein Grimm- oder Liebesfeuer in uns erwecken, in uns erschaffen. Denn die Seele ist selber ihr Grund zum Bösen und Guten. In ihrem innersten Grunde, der Gottes eigenes Wesen ist, liegen unausgewickelt ineinander Gottes Liebe und Zorn, Gutes und Böses. Wofür die Seele sich entscheidet, das schafft sie in sich selber. Und das wird sie selber! Jeder wirkt sich selbst sein Schicksal und spricht sich sein Urteil selbst!

Jedem freien Willen wird mit seinem eingeführten Zentrum der innere Richter geboren, entweder göttliche Liebe oder göttlicher Zorn.[72]

Einen freien Willen haben, das heißt: »Wir selber sind Gottes Wille zu Bösem und Gutem; welcher in uns offenbar wird, das sind wir, entweder Himmel oder Hölle.« Höchstes Ziel der Seele muß es sein, sich von der Ichsucht zu befreien – und auch das alleinige Begehren nach dem himmlischen Heil und Pochen auf Erlösung durch Christus sind für Böhme reine Selbstsucht und Sünde –, in völliger »Gelassenheit« von allem Ichstreben sich dem göttlichen Willen zu einigen, den eigenen Willen »in den ewigen, in Gottes Willen, ein(zu)führen, auf daß derselbe Wille dein Wille und Begehren sei« und der Mensch sagen kann: »Also lebe ich nach meinem inneren Willen, der doch nicht der meine ist.«

Freiheit des Willens heißt Einheit mit Gott. Heißt: »daß er in sich nichts mehr wolle, ohne was Gott durch ihn will – so ist er in dem tiefsten Grunde der Einheit«.[73]

Das alte Menschheitsproblem des Urgegensatzes, das sich scheinbar unweigerlich in Dualismus zerstritt und trotz der Geistestat des Cusaners sich durch Luther von neuem aufs schroffste dualistisch versteifte – durch Jakob Böhme erfährt es eine Lösung aus europäischem Geiste, die den Dualismus überwindet durch die Geburt der Gegensätze aus der göttlichen Einheit. Indem er zu beiden ja sagt, sie beide anerkennt, auch dem Negativen recht gibt, auch dem Bösen nicht nur Daseinsberechtigung einräumt, nein – Notwendigkeit zuspricht: als der Bedingung des Lebens überhaupt, alles Seins, Bewußtseins und Erkennens. Die Gewalt des Bösen, weder verharmlost er sie zu einem Mangel an Sein, einem Nichtsein, zu bloßer Abwesenheit oder einem Schatten des Guten, wie der jüngere Augustin als einstiger Anhänger des Neuplatonismus es verstanden hatte, noch bürdet er es dem Menschen

als grausame Last der Erbsünde und Gottwidrigkeit auf, von der er aus eigener Kraft sich nicht befreien kann, wie der ältere Augustin in seinem antipelagianischen Zorn des Apostels Paulus Lehre interpretiert hatte; worauf jetzt Luther mit ungeheurer reformatorischer Strenge und nicht zu überbietender Spaltungsschärfe die völlige Verderbtheit und radikale Ohnmacht der menschlichen Natur erneut verkündigt hatte gegenüber einem nicht nur rächenden, sondern »hassenden« Gott, der in seiner absoluten Freiheit und unerforschlichen Willkür den Sünder straft oder »sola fide« aus Gnaden rechtfertigt. Ein solches Monstrum ist weder Gott noch der Mensch! protestiert Böhme kraft seiner ihm von Gott gewordenen Erkenntnis. Ohne Nikolaus von Kues gelesen zu haben, hat dieser geniale Laie auf die uralte Frage mit seinem Lebenswerk eine Antwort gegeben, die trotz ihrer mutigen Eigenwüchsigkeit im Ergebnis in allen ihren wesentlichen Zügen der Antwort des Cusaners gleicht. Eine Übereinstimmung, die um so mehr überrascht, als der tiefgründige, schwerblütige schlesische Grübler mit seinem bildhaften, sich im Reich des Organischen bewegenden, die Dimension der Tiefe aufschließenden Denken so grundverschieden ist von der hellen, auf die unendliche Höhe und Weite gerichteten, in der durchlichteten Atmosphäre geometrischer Symbole sich zu Hause fühlenden Geistigkeit des Moselländers, dem »im mathematischen Spiegel die höchste Wahrheit – Gott – in blitzender Nähe aufleuchtet«.

Wie der Cusaner vermag auch der Görlitzer die unvermeidliche Existenz des Bösen als sinnvoll nur zu fassen durch die coincidentia oppositorum, durch den Glauben an die Einheit aller Gegensätze in Gott. Ja, er geht noch weiter! Er wagt es, sie selbst noch im Einheitsgrund Gottes entspringen zu lassen, der sie und ihren feindlichen Widerspruch zu seiner Offenbarung braucht. Sie sind Ursache eines gewaltigen, unaufhörlichen Werdens und Vergehens. Wie bereits bei Eriugena, wie vor allem beim Cusaner, nein, noch mächtiger als bei ihm, herrscht hier wie im innergöttlichen Prozeß so in der göttlichen Selbstgebärung in der Welt eine überwältigende Dynamik, ein unerhörter Bewegungs- und Werdedrang, ein gottgewolltes und gottoffenbarendes Ringen und Kämpfen der Gegensätze. Und in ihm hat der Mensch sich zu bewähren, denn

> *alles, was das göttliche Leben will erreichen, muß durch das sterbende magische Feuer gehen und darinnen bestehen.*[74]

Daß Böhmes Antwort eine europäische Lösung war, sollte sich bald erweisen. Denn es trat ein, was er selbst vorausgesagt hatte: »Was mein Vaterland wegwirft, das werden fremde Völker mit Freuden aufnehmen!« Deutschland selber lernte seinen »philosophus teutonicus«, seinen »deutschen Philosophen«, richtig erst hundertfünfzig Jahre später auf dem Umweg über seine ausländischen Verehrer kennen.

Mit Ausnahme seiner Heimat. Dort hatte schon, bevor Geistlichkeit, Magistrat und der von Primarius Richter aufgeputschte Pöbel den stillen Gottesmann zu verfolgen begannen, seine Verkündigung, die vor allem vom schlesisch-lausitzischen Adel, von Ärzten, Juristen und philosophisch Gebildeten, aber auch von einfachen Leuten vertreten wurde, in kurzer Zeit (wie Richter klagte) »ganz Schlesien angesteckt« und zu Böhmes Lebzeiten bereits auf die Mark, Meißen und Sachsen übergegriffen. Doch während hier der Dreißigjährige Krieg tobte, blühte seine Lehre in Rußland, den Niederlanden, Frankreich, der Schweiz. Und vor allem in England. Das klingt überraschend, wenn man sich durch das schwerverständliche Deutsch mit seiner kühnen, unkonventionellen Bildersprache durcharbeitet, die sowohl neu gebildete als auch geläufige Begriffe in höchst eigenartigem Sinne verwendet. Das ist besonders deshalb so bemerkenswert, weil die überall in Ost und West verfertigten Ausgaben und Übersetzungen ihm nicht nur einzelne Anhänger werben, sondern förmliche Böhme-Bewegungen ins Leben rufen.

Kein Land ist so stark von Böhmeschem Geist angezogen und infiziert worden wie England im 17. Jahrhundert. Seit der ersten Veröffentlichung seiner Schriften 1644 erlebt England mehr als ein halbes Jahrhundert hindurch immer neue Wogen unvorstellbarer Böhme-Begeisterung und lebhafter Böhme-Diskussion. Innerhalb von vierzehn Jahren werden seine sämtlichen Schriften übersetzt. Es bilden sich regelrechte Gesellschaften der »Behmenists«, die auch stark auf die Quäker wirken, und noch 1697 gründet die junge Witwe Jane Lead die behmenistische »Philadelphian Society« mit Tochterorganisationen in den Niederlanden, Deutschland und der Schweiz. Sein Einfluß dringt bis in die Kreise um den König vor, der einen Gelehrten mit der Suche in Görlitz nach Böhmeschen Werken und Dokumenten über sein Leben beauftragt. Und nicht am wenigsten in wissenschaftlichen Kreisen, vor allem in Cambridge, ist Böhmes Einfluß gewaltig. Noch erkennbar führt seine Spur über Henry More, William Law, Thomas Gale, der 1681 das Werk des »langvermißten« Eriugena wieder ausgräbt und herausgibt, zu Isaac Newton, Edward Gibbons, Shaftesbury, John Milton, William Blake, Coleridge und anderen.

In Frankreich ergreift seine religiöse Gedankenwelt zuerst von Pierre Poiret Besitz, der sich von Descartes ab- und dem Deutschen zuwendet. Später entflammt Böhme den Marquis de Saint-Martin, der vier seiner Schriften übersetzt, ihn in Frankreich bekanntmacht, wo auch Diderot in seinen Bannkreis gerät und in ganz Europa zu seinem Apostel wird. Über den Marquis reicht die Wirkung Böhmes bis zu Bergson und Claudel. Saint-Martin ist es auch, durch den der Münchner Theologe Franz von Baader, der Wiederentdecker Eckharts, das entscheidende Erlebnis seines Lebens empfängt, die Begegnung mit dem Werk Jakob Böhmes.

Zwar war der Ketzer von Görlitz in Deutschland nie ganz vergessen: In Schlesien wandelten Daniel von Czepko, Kuhlmann und Johann Scheffler, also Angelus Silesius, dessen Reimsprüche geradezu von der Entgegensetzung der Gegensätze funkeln, in Schwaben Friedrich Gustav Oetinger in seinen Spuren; und der geistvolle, geniale Göttinger Physiker und Gegner der konfessionellen Orthodoxie Georg Christoph von Lichtenberg nannte »nach fast fünfzehnjähriger Lektüre« ihn »den größten Schriftsteller, den wir haben«.

Zu einer Breiten- und Tiefenwirkung kommt es indes erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Jetzt wird er, nach Jung-Stilling, der »Prophet unserer Zeit«. Und nicht von ungefähr.

Erst die neue Naturwissenschaft hat das Verständnis für Böhmes dynamische Gottes- und Naturvorstellung möglich gemacht – so scheint es. Doch so einfach liegen die Dinge nicht, das hieße das Pferd am Schwanz aufzäumen. Verschiedenartigste Kräfte haben zusammengewirkt, um jenes dem Kontinent aus Orient und Mittelmeerwelt zugekommene Weltschema eines starren, fertigen Seins verblassen zu lassen. Zu verblassen begonnen hatte das biblische Weltbild von der ein für allemal bis zum Ende der Tage vollendeten, fertigen Schöpfung. An Überzeugungskraft eingebüßt hatte längst der von Thomas aus der griechischen Antike übernommene Gottesbeweis, nach dem kein endliches Wesen fähig sei, sich selbst zu bewegen, sondern jede Bewegung, Phase für Phase, von außen empfangen müsse, von Gott, dem seinerseits unbewegten Beweger; wo nicht alle sogenannte »Bewegung« im Hinstreben zu der weltüberhobenen »höchsten Form« besteht, vom Ziel her bestimmt ist, in dem es erlischt. Bewegung! Für den Neuplatonismus hatte Emanation des göttlichen Ur-Einen überhaupt nichts von aktivem Wirken an sich, sie war nichts als absichtloses Überquellen der Fülle, das Rückkehren nur Verlangen nach Ruhe, das heißt nach dem Aufhören von Bewegung!

Dies war die Herausforderung gewesen. Und ein alles durchziehender, alles durchwirkender Lebendigkeits- und Bewegungsdrang war die europäische Antwort: Alles Sein ist Geschehen, Prozeß, Wandlung! Gott ewiges Werden und Selbstgebären! Die angeblich tote Materie Bewegung von Kräften und fortgesetztes schöpferisches Wirken Gottes!

Ist es richtig zu sagen, das religiöse Weltbild wurde durch das naturwissenschaftliche Weltbild ersetzt? Oder ist nicht vielmehr das naturwissenschaftliche durch ein anderes religiöses Verständnis von Gott und der Welt erst vorbereitet und ermöglicht worden? Ist es nicht richtiger, zu sagen: Das bisherige religiöse Weltbild wurde durch ein anderes religiöses Weltbild abgelöst, durch eine andere Gottesvorstellung und eine andere religiöse Sicht der Natur, der Materie, der Wirklichkeit? Denn sie gehen der Naturwissenschaft in der Tat voraus. Und das Befragen der Erfahrung und das Suchen nach den Gesetzen im Naturgeschehen sind jahrhundertelang immer ein *religiöses* Suchen und Fragen nach dem göttlichen Geheimnis gewesen!

Wenn europäischer Protest jene durch das Christentum, den Neuplatonismus, Platonismus und Aristotelismus zugekommenen Weltbilder durchlöcherte und abwarf, so waren es seine großen religiösen Außenseiter, die ihnen ihren Glauben an die Werde- und Wirkkräfte des Göttlichen überall in der Wirklichkeit entgegenhielten und Europa nach und nach im Buch der Natur lesen lehrten: Eriugena, Wilhelm von Conches und David von Dinant, Roger Bacon, Duns Scotus, Dietrich von Freiberg und Eckhart von Hochheim und mit neuer Leidenschaft Nikolaus von Kues, Leonardo da Vinci, Nikolaus Kopernikus, Giordano Bruno, Campanella, Kepler und Galilei, Jean Bouridan, Paracelsus, von Helmont, Kant und die Engländer Newton und Glisson – ihre Zahl wird unübersehbar!

So war es kein Wunder, daß drei Männer des 17. Jahrhunderts heftige Reaktionen herausforderten. Spinoza führte die folgerichtigste Leugnung jeder Bewegung in einem System von großartiger Absolutheit in seiner Starrheit und Unlebendigkeit durch. Ebenso blieben Descartes und Leibniz weitgehend in ihr statisches Denkgehäuse gebannt: Leibniz, der doch die Formel für Bewegungsenergie und so überzeugende Worte für ihr Wesen fand, ließ in seiner *Monadologie* Bewegung durch Anstoßen des unmittelbar Berührten entstehen.[75] Von Descartes berichtet sein Schüler, der Jesuit und spätere Bischof von Soissons, Huetius, aus Angst, ein kirchliches »Unwetter« könne über ihn hereinbrechen, habe er in seinem schon druckfertigen Werk die Begriffsbestimmung der Bewegung im letzten Augenblick noch abgeändert in »Überführung eines Körpers aus der Nachbarschaft solcher Körper, die ihn unmittelbar berühren, in die Nachbarschaft anderer« (*Princ. Cart.* II), wie er auch sonst seine Meinungen »durchweg den anerkannten Glaubensdogmen der christlichen Kirche und sogar Zeitumständen, Ortsverhältnissen und Personen und nicht der Wahrheit zu unterwerfen« pflege.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nennt Kant seine erste Schrift, die er als Dreiundzwanzigjähriger dem Urteil der Welt in »der guten Meinung« überliefert, »daß diejenige Freiheit, die ich mir herausnehme, großen Männern zu widersprechen, mir für kein Verbrechen werde ausgelegt werden. Es war eine Zeit, da man bei einem solchen Unterfangen viel zu befürchten hatte« – doch heute dürfe er sich zutrauen, »einen Herrn von Leibniz auf Fehler zu ertappen«.

In allen naturwissenschaftlichen Schriften zeigt Kant sich als der mächtigste Verkünder und Verteidiger des unendlichen Werdens. Und die Negationen, mit denen er in dieser Zeit seine Sätze beginnt, um seine Erkenntnis von der »unaufhörlichen Schöpfung« zu entwickeln, weisen ihren Protestcharakter aus: »Die Schöpfung ist nicht ein Werk von einem Augenblick«, und »die Schöpfung ist niemals vollendet. . . sie wird niemals aufhören. Sie ist immer beschäftigt, mehr Auftritte, neue Dinge und neue Welten hervor-

zubringen«. Kein fremder, außerweltlicher Urheber hat »die Materie« in Bewegung gesetzt, keine Hand die Maschine aufgezogen – die Körperlichkeit des Wirklichen ist nicht toter, passiv bewegter »Stoff«, sondern wirkende, »raumerfüllende Kraft, Energie«! Ihre »ursprünglichen Bewegungsquellen« *in ihr selbst* sind Attraktion und Repulsion, Anziehung und Abstoßung.[76]

Aber wie – ist hier bereits auf dem Umwege über das Ausland ein Gedanke Jakob Böhmes nach Deutschland zurückgekehrt? Der Keim aller Bewegung, die innergöttliche Spaltung in Licht- und Finsterwelt, hatte Böhme im *Mysterium magnum* beschrieben als eine Spaltung des Hin- und Her-, des Ein- und Auswärtswallens innerhalb Gottes in zwei Begehren, »die ganz widerwärtig gegeneinander sind« und jetzt das kreishafte Hin- und Widerwallen in ein nach innen gerichtetes Anziehen oder Einziehen und ein nach außen strebendes Fliehen und Ziehen auseinanderlegen. Und diese beiden Gegenwillen, die einer aus dem anderen entstehen als Selbstoffenbarung Gottes, als Gebärung der Gegensätze aus der Einheit, sie erzeugen die »große Unruhe«, sie sind »der Anfang des Bewegens, Regens und Lebens« und der »Grund aller Contrarietät«.[77]

»Attraction and repulsion«! So hießen doch die Zentralkräfte, auf die Newton die Gesetze der Bewegung im gesamten Weltgeschehen gegründet hatte. Und Newton hatte sein Studium seit 1661 in Cambridge in einer Atmosphäre zugebracht, die mit Böhmeschem Geist förmlich übersättigt war und ihn auf den »Theutonick Philosopher« geradezu hinstoßen mußte. Von seinen englischen Zeitgenossen ist behauptet worden, daß in Newtons Nachlaß »lange Auszüge aus Böhmes Werken von seiner eigenen Hand gefunden wurden« und er durch den Theutonick auf seine Bewegungsprinzipien der Anziehung und Abstoßung geführt worden sei. Dieser nüchterne Naturforscher habe einen starken Hang zur Mystik besessen und selber mystische Schriften verfaßt, »die er zu seiner Zeit nicht veröffentlichen mochte, weil sie zeigten, daß seine Gedanken sich manchmal von den allgemeinen unterschieden«.[78]

Eine Woche vor seinem Tod – so berichtet ein anderer Briefschreiber – habe er einige eigenhändig geschriebene Manuskripte ins Feuer geworfen. William Law, der es wohl wissen mußte, erklärt diese ganz Europa lähmende Furcht und Zurückhaltung: Newton habe sich gescheut, sich öffentlich auf Böhme zu berufen, »weil er sehr wohl gewußt habe, daß Vorurteil und Parteiischkeit solche Macht über das Urteil mancher Leute haben, daß Lehren, selbst wenn sie tiefer begründet sind und durch alle Naturerscheinungen bewiesen werden, von manchen als gefährlich verdächtigt, von anderen verdammt werden, sogar als falsch und gottlos[79]«, sobald er sich als Wissenschaftler auf Leute berufe, die als »Schwärmer« galten.

In der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* und in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* läßt Kant aus dem Gegen-

einander von Attraktion und Repulsion alle Bewegung hervorgehen und alle unerschöpfliche Schaffenskraft und »stetige Fortschreitung« der Natur, »die ohne Schranken ist, weil sie nichts anderes als die Ausübung der göttlichen Allmacht selber ist«.

> *Die Elemente haben wesentliche Kräfte einander in Bewegung zu setzen und sind sich selber eine Quelle des Lebens,*

nämlich Anziehen und Zurückstoßen – ihr »Streit bringt diejenige Bewegung hervor, die gleichsam ein dauerhaftes Leben der Natur ist«.[80]

Es ist ein anderer Königsberger, Kants ehemaliger Freund und späterer heftiger Kritiker – Johann Georg Hamann –, der aus finanzieller Bedrängnis das Theologiestudium an den Nagel gehängt hat und sein bürgerliches Leben als kleiner Zollbeamter und Packhofverwalter hinbringt, in der Welt des Geistes jedoch als der berühmte »Magus des Nordens« großen und vielfältigen Einfluß ausübt auf die Gegner der Aufklärung, vor allem auf Herder und selbst auf Goethe. Gegen alle Zerreißungen und Einseitigkeiten, wie sie der rationalistische Geist der Aufklärer brachte oder Kants Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit, verficht er leidenschaftlich das Prinzip der coincidentia oppositorum, das ihm bei Giordano Bruno als Heilquelle aller Übel des Zeitgeistes aufgegangen war und das er überall als Wesensgesetz wiederfindet und in allem aufsucht. Gegen die dualistische »Scheidekunst« kämpft er für das Vereinigen der gegensätzlichen Kräfte, wodurch Goethe sich in den Bann dieses merkwürdigen Mannes gezogen fühlte, »ohne zu wissen, woher es komme und wohin es führe«.[81]

Was mußte einem so dynamischen Geist, dem das Leben ein einziges »Wunder des Werdens« war, wie Herder, dem persönlichen Schüler sowohl Kants als Hamanns, das Prinzip der coincidentia oppositorum und ihrer explicatio in der die Gotteskraft offenbarenden, lebendigen Kräfte bedeuten! Sowohl der Mensch als die Natur in all ihren Stufen und Arten, schreibt er 1777 in einem Fragment *Über die den Menschen angeborene Lüge*, sind »der Kontrarietät unterworfen«. Und diese ist notwendig, wenn Leben, Steigerung, Fortentwicklung entstehen sollen, und sie ist nicht ohne die sie übergreifende, umfassende Einheit und Ordnung möglich. Aus dem Zusammenwirken zweier entgegengesetzter Kräfte,

> *aus der Kombination und gesetzmäßigen Wirkung beider wirkt das höhere Resultat einer weisen Güte – Ordnung, Bildung, Organisation, Leben. Alles Leben entspringt auf solche Weise aus Tod, aus dem Tode niedrigerer Leben, alle Organisation aus Zerstörung und Verwandlung geringerer Kräfte. . . Es ist ein ewiges Geben und Nehmen, Anziehen und Zurückstoßen, Insichverschlingen und Aufopfern* sein selbst: *Und der Plan, der beides regiert, ist immer höheres Gesetz, positive Ordnung höherer Gattung, die aus diesen Kräften, einzeln oder*

auch verbunden, ohne höheren Mittelbegriff weder gefunden, noch erkannt und begriffen werden kann.[82]

Hier ist die Bejahung des Werdens und des Vergehens, die nicht voneinander zu trennen sind und die jedes das andere schon mitenthält, mitsetzt. Im 5. Gespräch seines Buches *Gott* schreibt Herder:

Alles, was erscheint, muß verschwinden; es verschwindet, sobald es kann; es bleibt aber auch, solange es kann, hie wie allenthalben fallen die beiden Extreme zusammen und sind eigentlich eins und dasselbe.[83]

Dies rastlose Wirken und Werken in immer neuen und höheren Gestalten entsteht durch unaufhörliches Kräftespiel der Gegensätze – Herder faßt es in sein berühmtes Wort:

Kein Tod ist in der Schöpfung, sondern Verwandlung; Verwandlung nach dem weisesten besten Gesetz der Notwendigkeit, nach welchem jede Kraft im Reich der Veränderung sich immer neu, immer wirkend erhalten will und also durch Anziehen und Abstoßen, durch Freundschaft und Feindschaft ihr organisches Gewand unaufhörlich ändert.[84]

So ist auch, was wir Tod nennen, so ist alles, was uns in der Natur unvollkommen, negativ, übel erscheinen will, niemals ohne Sinn. Es sind wie auch unsere Unvollkommenheit, Fehler und Vergehen notwendige Bestandteile der göttlichen Einheit, aus denen sich neue Kräfte für Steigerung, Entwicklung, Fortgang entfalten.

Es folgt der Name des Mannes, den man an dieser Stelle längst erwartet: Goethe, und jener Begriff, der sich dem Leser zu bereitwillig aufgedrängt hat: »Polarität«. Was ist es damit?

Wie kaum ein anderer ist Goethe in allem Denken und aller Wirklichkeitszuwendung auf Einheit angelegt, auf Einheit, die aber nicht Ruhe und Stillstand ist, sondern rastlose Bewegung und Tätigkeit. Das zeigt schon im »Prolog im Himmel« des Herrn Entschluß, dem Faust den Teufel zuzugesellen, auf daß der Mensch sich vor der höchsten Gefahr bewahre, vor »der unbedingten Ruh«, in der seine Tätigkeit nur allzu leicht in gemeinem Genießen erschlaffen müßte, und das zeigt Fausts Schwur, wenn er »beruhigt je sich auf ein Faulbett« lege und vom rastlos tätigen Streben ablasse, dann gebe er sich und die Wette verloren. Das zeigt sich vor allem in der Weise, wie Goethe sich der Natur zuwendet. Überall sucht er das Beständige in der Veränderung, das allem Werden zum Grunde liegende Bildungsgesetz: in der Verschiedenheit der Gestalten die Urform, in allen Bereichen des Pflanzlichen und Tierischen wie des Menschen die Urphänomene, aus denen die Mannigfaltigkeit der Formen sich entfaltet – und immer »das Ewig-Eine, das sich vielfach offenbart«.[85] Das Eine aber selbst ist unaufhörliche Bewegung, die nicht im gleichmäßigen Dahinströmen, sondern in beständigem Auseinander- und Zusammenfluten gleichzeitig und in

allem nur den gleichen Sinn verwirklicht. Das, schreibt er in *Wilhelm Meisters Theatralische Sendung,* ist die

> *Grundeigenschaft der lebendigen Einheit: sich zu trennen, sich zu vereinen, sich ins Allgemeine zu ergeben, im Besonderen zu verharren, sich zu verwandeln, sich zu spezifizieren und, wie das Lebendige unter tausend Bedingungen sich dartun mag, hervorzutreten und zu verschwinden, zu solideszieren und zu schmelzen, zu erstarren und zu fließen, sich auszudehnen und sich zusammenzuziehen. Weil nun alle diese Wirkungen im gleichen Zeitmoment zugleich vorgehen, so kann alles und jedes zu gleicher Zeit eintreten. Entstehen und Vergehen, Schaffen und Vernichten, Geburt und Tod, Freud und Leid, alles wirkt durcheinander, in* gleichem Sinn *und gleichem Maße; deswegen denn auch das Besonderste, das sich ereignet, immer als Bild und Gleichnis des Allgemeinsten auftritt,*[86]

und jede zeitliche Gestalt auf ein Ewiges, jedes Wesen über sich hinaus auf das Göttliche hinweisen. Das hatte vierhundert Jahre zuvor auch der Cusaner gelehrt: In jedem kleinsten Körnchen berühre ich den Unberührbaren, denn jedes Geschöpf ist der Beginn eines Weges zu Gott, wenn du die Linie von ihm ins Unendliche verlängerst. Und: Nicht der Verstand, allein die Vernunft ist fähig, vom einzelnen Vielen zum Einen aufzusteigen. Im selben Jahr – 1829 – äußert Goethe zu Eckermann:

> *Der Verstand reicht zu ihr nicht hinauf, der Verstand muß fähig sein, sich zu höchster Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen, offenbaret, hinter denen sie sich hält, und die von ihr ausgehen. Die Gottheit. . . ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nutze.*

Daß allem Entgegengesetzten »gleicher Sinn«, »gleiches Recht« zukommt im großen Ganzen und zum Ganzen, ist nicht eine Erkenntnis erst des Achtzigjährigen, sie hat Goethe schon mit 23 Jahren bewegt, als er in einer Rezension in den *Frankfurter gelehrten Anzeigen* schrieb:

> *Was wir von Natur sehen, ist Kraft, die Kraft verschlingt; nichts gegenwärtig, alles vorübergehend; tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren; groß und bedeutend, mannigfaltig ins Unendliche, schön und häßlich, gut und bös, alles mit gleichem Rechte nebeneinanderexistierend.*[87]

Und noch überraschender: Wie Goethe ein Jahr darauf in seinem Satyrspiel *Satyros* die Kräfte des Trennens und Vereinens, des Werdens und Vergehens im göttlichen Ungrund noch ungeschieden und unentschieden denkt und erst im Hervorgehen des Urgrunds aus dem Ungrund – bei Goethe im Spaß: des »Urdings« aus dem »Unding« – zugleich die Gegensätze und Ver-

gehens- und Werdenskräfte entstehen läßt und mit ihnen Leben und Wechsel im Immer-Beständigen – das ist ganz Böhmisch empfunden und dem Görlitzer Schuster so verwandt, daß selbst die von Böhme genannten Gebärungskräfte, Begehren und Hunger, auch hier die Geburt der Gegensätze aus dem Urgrund bewirken, die ihrerseits im ewigen Bewegen »das Ganze« schaffen.

Vernehmet, wie im Unding
Alles durcheinander ging;
Im verschloßnen Haß die Elemente tosend
Und Kraft an Kräften widrig von sich stoßend,
Ohne Feinds-Band, ohne Freunds-Band,
Ohne Zerstören, ohne Vermehren.
Wie im Unding das Urding erquoll,
Lichtsmacht durch die Nacht scholl,
Durchdrang die Tiefen der Wesen all,
Daß aufkeimte Begehrungsschwall
Und die Elemente sich erschlossen,
Mit Hunger ineinander gossen,
Alldurchdringend, alldurchdrungen.
Wie sich Haß und Liebe gebar
Und das All nun ein Ganzes war;
Und das Ganze klang
In lebend wirkendem Ebengesang,
Sich täte Kraft in Kraft verzehren,
Sich täte Kraft in Kraft vermehren,
Und auf und ab sich rollend ging
Das All und Ein' und Ewig' Ding,
Immer verändert! Immer beständig![88]

So wird das Eine erst dadurch wirklich und lebendig, daß es sich in Gegensätze entzweit. Doch das bedeutet Goethe nicht einander ausschließendes Zerstreiten des Widerstrebenden, nicht Auflösung noch einseitiges Nein oder Ja als schroffes Entweder-Oder. Nichts war ihm tiefer verhaßt als Dualismus jeder Art, sei es von Leib und Seele, Materie und Geist, Welt und Überwelt, sei es von Mensch und Gott. Ebenfalls in den von seinem Freund Merck herausgegebenen *Frankfurter gelehrten Anzeigen* bezieht er entschlossen Stellung gegen die dualistische Auffassung des Kirchenglaubens von Gut und Böse:

Wir geben allen Fanatikern der entgegengesetzten Parteien zu bedenken, ob es dem höchsten Wesen anständig sei, jede Vorstellungsart von ihm, dem Menschen und dem Verhältnis zu ihm, zur Sache Gottes zu machen und dann mit Verfolgungsgeiste zu behaupten, daß, was Gott von uns als Gut und Böse angesehen haben will,

auch von ihm Gut und Böse sei, oder ob das, was in zwei Farben von unserem Auge gebrochen wird, nicht in einem *Lichtstrahl vor ihm zurückfließen könne.*[89]

Was für den Menschen als Getrenntes wirklich ist, bei Gott ist es Eines. Doch so hatte er früher in seiner Rede zum Namenstag Shakespeares am 14. Oktober 1771 seine eigene Auffassung vom Bösen formuliert:

Das, was wir bös nennen, ist nur die andere Seite *vom Guten, die so notwendig zu seiner Existenz und in das Ganze gehört, als Zona torrida brennen und Lappland einfrieren muß, daß es einen gemäßigten Himmelsstrich gebe.*[90]

Das Böse notwendig zur Existenz des Guten, notwendig zum Ganzen gehörig! Damit steht Goethe mitten in der europäischen Tradition, die dem Negativen einen positiven Sinn im gott-weltlichen Geschehenszusammenhang zuspricht und die Gegensätze um der Einheit willen bejaht, um des Lebens und Werdens willen. Das Böse ist notwendig, weil es die Existenz des Guten, aber auch die Entscheidung des Menschen für das Gute ermöglicht. So kann Mephisto sich bezeichnen als »ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft«. Und wie am Beginn des *Faust* die Erzengel das gewaltige Bild eines von ungeheuren Gegensätzen bewegten Weltgeschehens entrollen, in dem Paradieseshelle mit tiefer, schauervoller Nacht wechselt und das trotz Zerstörung und Tod ein hohes und herrliches Gotteswerk ist, so kämpft sich am Schluß der Pater profundus aller Verheerungen und Untergänge in der Welt zum Trotz zu dem Glauben durch, daß selbst Vernichtung und Vergehen »Liebesboten« sind, die »verkünden, was ewig schaffend um uns wallt«. Und Lynkeus im *Faust* bekennen kann: »Ihr glücklichen Augen, was je ihr gesehn, es sei wie es wolle, es war doch so schön!«

In den *Frankfurter gelehrten Anzeigen* schreibt Goethe gegen den Berliner Moralphilosophen Sulzer:

Gehört denn, was unangenehme Eindrücke auf uns macht, nicht so gut in den Plan der Natur als ihr Lieblichstes? Sind die wüthenden Stürme, Wasserfluthen, Feuerregen, unterirdische Gluth und Tod in allen Elementen nicht eben so wahre Zeugen ihres ewigen Lebens als die herrlich aufgehende Sonne über volle Weinberge und duftende Orangenhaine? Was würde Herr Sulzer zu der liebreichen Mutter Natur sagen, wenn sie ihm eine Metropolis, die er mit allen schönen Künsten, als Handlangerinnen, erbaut und bevölkert hätte, in ihren Bauch hinunterschlänge?[91]

Dieses Ja zum Schicksal wiederholt der greise Goethe in Dornburg: »Wie es auch sei, das Leben, es ist gut« – das Ja auch zu Leid und Not als einem nicht nur notwendigen, sondern auch förderlichen Bestandteil des Lebens schlägt bei ihm noch eine Saite an, die freilich sowohl bei Eckhart als vor allem bei Jakob Böhme schon leise mitschwingt. Bejahung des Schicksals heißt Entsagung des Selbst-Wollens – Eckharts »Gelassenheit« – und zugleich

Bewährung des Menschen in der Überwindung von Leid und somit Selbstbehauptung, Steigerung. Diese Bewegung der Gegensätze von »Verselbsten« und »Entselbsten«, Schaffen und Zerstören, Werden und Vergehen, Verdichten und Auflösung, Zusammenpressen und Befreien, Systole und Diastole sind göttliches Werdegesetz und voller »Gnaden«-Kräfte:

Im Atemholen sind zweierlei Gnaden:
Die Luft einziehn, sich ihrer entladen;
Jenes bedrängt, dieses erfrischt;
So wunderbar ist das Leben gemischt.
Du danke Gott, wenn er dich preßt,
Und dank' ihm, wenn er dich wieder entläßt.[92]

Dieses Prinzip der aus der Einheit geborenen Gegensätze, die sich ihm als gleichberechtigte, zur Steigerung führende Gegenbewegungen darstellen, dieses Lebens- und Bewegungsprinzip des Trennens und Vereinens, des Anziehens und Abstoßens, hat Goethe später »Polarität« genannt. Ein Begriff, den er mit Schelling dem Gebiet des Magnetismus und der Elektrizität entnommen hat, jenem Gebiet, das dank der Entdeckungen einen rapiden Aufstieg genommen und der Naturbetrachtung ihre besten Früchte in den Schoß warf. Ihn wollte er seiner Herkunft gemäß in erster Linie auf die *physische Welt* angewendet wissen, als er 1828 dem Kanzler von Müller von den »zwei großen Triebrädern aller Natur«[93] sprach: von den »Begriffen von Polarität und von Steigerung, jenen der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immer strebendem Aufsteigen«. Goethe selbst hat allen Vermutungen der Historiker, ob hier Leibniz oder der Neuplatonismus Pate gestanden hätten, die Spitze abgebrochen, indem er bekannt hat: »Ich hatte mir aus Kants Naturwissenschaft nicht entgehen lassen, daß Anziehungs- und Zurückstoßungskräfte zum Wesen der Materie gehören, und keine von der anderen im Begriffe der Materie getrennt werden könne. Daraus ging mir die Urpolarität aller Wesen hervor.«[94] Daß »unser vortrefflicher Kant mit dürren Worten sagt: es lasse sich keine Materie ohne Anziehen und Abstoßen denken (das heißt doch wohl, nicht ohne Polarität)«, bestätigte ihm seine »frühesten Überzeugungen«, so daß er »beruhigt (war), unter dieser Autorität seine Weltanschauung fortsetzen zu können«.[95]

»Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann«, so fährt Goethe in seinem Brief an von Müller fort, »so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen läßt, anzuziehen und abzustoßen.«

Die naheliegende Versuchung, das Prinzip der Polarität auf alle denkbaren Dualitäten der verschiedenartigsten Bereiche in Anwendung zu brin-

gen, hat der unbestechliche und klare Denker Hegel als Gefahr, die Wirklichkeit zu vergewaltigen, klar gesehen und kritisiert, als ein Spiel, das zum Unsinn werden muß, sobald man eine physikalische Erscheinung schlechtweg auf jede Zweiheit nichtphysikalischer Natur überträgt – sei es auf Gott und Mensch, sei es auf Mann und Frau und anderes mehr – und zu allem auch noch den Salto mortale schlägt, das »Positiv« und »Negativ« der Pole (wie Lichtenberg seit 1777 sie bezeichnet) mit beliebigen kontradiktorisch entgegengesetzten Qualitäten wie Gut und Böse zu identifizieren: »Dieser Unfug, Formen, die aus dem Kreise der Natur genommen sind, auf einen anderen Kreis anzuwenden, ist weit gegangen.« Und allen Polaritätsakrobaten schreibt Hegel ins Stammbuch: »Allein der Pfiff einer solchen Weisheit ist sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird so unerträglich, als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Diese Methode, allem himmlischen und irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schemas aufzukleben, macht das Universum einer Gewürzkrämerbude gleich, in der eine Reihe verschlossener Büchsen mit aufgehefteten Etiketten steht.«[96] Damit zielt Hegel auf den ehemaligen Freund Schelling. Doch damit nicht genug, vor allem an dessen Einheitsbegriff übt er schonungslose Kritik: Gott als absolute Identität der Gegensätze und gänzliche Indifferenz, in der »die Einheit zur abstrakten geistlosen Identität gemacht, in welcher hiermit der Unterschied nicht vorhanden, sondern Alles Eins, unter anderem auch das Gute und Böse einerlei sei«, das verhöhnt er als die »Nacht, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind.«

Schelling aber ist bereits zu neuen Zielen unterwegs. Selber unbefriedigt durch die Identität, die Indifferenz der Gegensätze und die Lehre »vom absoluten Bande« zwischen ihnen, die sie verbinden sollte, ist er schon bald über sie hinausgeschritten. Und jetzt, durch seine Freundschaft mit dem tiefreligiösen Marquis de Saint-Martin und Baader auf den »hocherleuchteten Mann Jacob Böhme« hingewendet, der »sein labyrinthisches und dem Dunkel der Natur ähnliches Gedicht von der Natur der Dinge und dem Wesen Gottes gedichtet«, tritt Schelling mit seiner *Metaphysik der Freiheit,* 1809, beglückt und, wie von etwas Verwandtem angezogen, in Böhmes Fußtapfen.

Hier hat Gott in sich selbst seinen »Grund«, der »das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick« enthält. Dieser dunkle Gottesgrund hat in sich die Sehnsucht, sich selbst zu gebären und »ist nun ein Willen zur Offenbarung, aber eben damit diese sei, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen«. Und wie alle Geburt aus Dunkel ans Licht strebt, wie auch das Samenkorn in die Erde gesenkt werden und die Finsternis sterben muß, damit die schönere Lichtgestalt sich entfalte, so entsteht aus der Scheidung in Gegensätze des regellosen, dunklen Grun-

des eine Umwandlung in Regel, Ordnung, Form und Kreatur – aber im Menschen ist die Macht der Finsternis und mit ihr zugleich die Kraft des Lichts, »der tiefste Abgrund und der höchste Himmel«.[97]

Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein – und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen,[98]

zwischen denen er frei wählt.

Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Prinzipien in ihm ist kein notwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine Tat sein, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott notwendig sich offenbaren muß.[99]

Um seine Auffassung zu erläutern, zieht Schelling gegen Leibniz[100] ins Feld: Ist das Böse nach Leibniz wie nach Augustin Unvollkommenheit, lediglich »eine Beraubung«?

Daran sei Leibnizens »unlebendiger Begriff des Positiven« und sein undynamischer Einheitsbegriff schuld, der nicht »zweiseitig«, sondern nur einseitig sei und das Sein ganz vertilge und alles in Vorstellung verwandele, während *das Positive* doch das Negative voraussetzt und in ihm angenommen werden muß. Leibniz aber leite es nur von Gott her und sähe sich daher genötigt, Gott zur Ursache des Materialen der Sünde zu machen und nur das Formale der kreatürlichen Beschränkung und Unvollkommenheit der menschlichen Kreatur anzulasten, die ja deshalb für Leibniz unvollkommen sein müsse, weil sie sonst – Gipfel der Häresie! – nicht mehr Mensch, sondern Gott wäre. Auf anderem Weg war Augustin vorgegangen, indem er (gegen den Neuplatonismus) eingewandt hatte, aus Gott könne nur Gott entstehen, folglich müsse Gott die Kreatur aus *nichts* erschaffen haben, woher ihre Verderbtheit und Mangelhaftigkeit rühre. Und was sagt Schelling selber?

Ein Sein hat von sich aus kein Streben zu sein, noch gar eine Sehnsucht, nicht zu sein, und ist also absolute Bewegungslosigkeit. Sich sehnen kann nur Nichtseiendes: sich sehnen zu sein. So setzt das Sein das Nicht-Sein voraus – nicht als ein Vorhergehen in der Zeit noch als Priorität des Wesens, sondern als ein wechselseitiges Zeugen, so daß

keins das andere und doch nichts ohne das andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht in actu existierte.[101]

Um aber zu werden, bedarf es der Scheidung in Gegensätze. Und weil jegliches nur in seinem Gegenteil offenbar wird, setzt Verneinung unendliche Bejahung sich entgegen, darum entsteht das Licht aus der Finsternis, darum setzt Gutes Böses, Liebe Haß, Einheit Streit voraus. Der Urgegensatz

– so schreibt Schelling in den zwischen 1811 und 1815 verfaßten *Weltaltern* über die notwendigen Selbstoffenbarungen Gottes aus seinem Urgrund – ist

> *kein solcher, der auf einer gänzlichen wechselseitigen Ausschließung, nur ein solcher, der auf einem entgegengesetzten Verhältnis, gleichsam einer umgekehrten Stellung jener ersten Lebenskräfte, beruht. – Unendlich fern sind sie einander, unendlich nah. Fern, weil was in dem einen bejaht und offenbar, in dem anderen verneint und ins Dunkel gesetzt ist. Nah, weil es nur einer Umkehrung bedarf, einer Herauswendung dessen, was verborgen, und einer Hinwendung dessen, was offenbar ist, um das eine in das andere zu versetzen und gleichsam zu verwandeln.*
>
> *So sehen wir schon hier die Anlage zu einer künftigen inneren, aus jedem für sich kommenden* Einheit. *So liegt der Tag in der Nacht verborgen, nur überwältigt durch die Nacht, so die Nacht im Tag, nur niedergehalten vom Tag, doch daß sie sich alsbald herstellen kann, wie die zurückgedrängte Potenz verschwindet. So das Gute im Bösen, so das Böse im Guten, nur beherrscht von ihm und zur Unwirksamkeit gebracht.*[102]

So scheint nun freilich die Einheit des Wesens in sich in Gegensätze zerrissen – »aber sie selbst neigen sich zur Einheit«! Denn diese kann nicht aufgehoben werden –, und hier gelangt auch Schelling dazu, den Kampf der Gegensätze in einem Dritten zu überhöhen: Denn vermöge der ewigen Notwendigkeit,

> *durch die Kraft des unlöslichen Lebens, setzen sie außer sich und über sich ein Drittes, welches die Einheit ist. – Dieses Dritte muß an sich selbst außer und über allem Gegensatz sein, die lauterste Potenz, das gegen beide Gleichgültige, von beiden Freie und am meisten Wesentliche.*[103]

Das Erste setzt notwendig zugleich das Zweite, bis zum Dritten ist unaufhaltsamer Fortschritt und in ihm zugleich das Höchste erreicht – von hier kehrt die Bewegung von selbst zurück zum Ersten, in ewigem Kreislauf. . . Doch das gilt nur für die Natur, die in sich selbst kreisendes, sich gebärendes und wieder verzehrendes Leben zwischen Gegensätzen und Einheit ist, Diastole und Systole! Allein – so gibt Schelling zu bedenken – »die Natur ist nicht Gott; denn sie gehört nur zum Notwendigen Gottes. . . und von dem Notwendigen ist sie nur ein Teil, eine Potenz; Gott aber kann nur das Ganze genannt werden, und auch dieses nicht, nachdem es aus dem Eins All geworden und aus der Gottheit sich gleichsam begeben«.[104]

Aber Gott hat in sich eine Sehnsucht nach Sein. Und doch ist er nicht *gezwungen*, sich zu offenbaren: Er ist ein ewiges unfaßlich Freies. Denn der streng notwendige Wille in Gott setzt zugleich sein Gegenteil, und das heißt: Er bildet seine Freiheit und die Bewußtheit des freien Geistes, der sich in der Geschichte offenbart und verwirklicht.

Das natürliche Leben selbst ist eine Staffel zum geistigen Leben hin. Irgendwann kommt es an einen Punkt, wo es nicht weiterkann und eines Höheren bedürftig ist, um über sich gehoben zu werden – Teilhards »Sprung« auf die höhere Stufe »innerer Komplexität« des aufwärtsdrängenden Bewußtseins –, bis es sich bis zur Berührung mit dem Geistigen durch den Menschen erhebt! Aber hier wie überall, im Einzelnen und Kleinen wie im Großen und im Ganzen der Welt, gilt:

Alles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen. Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes. . . Wäre nur Einheit und alles im Frieden, dann fürwahr würde sich nichts rühren wollen und alles in Verdrossenheit versinken.[105]

Die »Nacht, worin alle Kühe schwarz sind«, hat sich längst gelichtet! Und darum sind Streit und Schmerz die unvermeidlichen Durchgangspforten zur Freiheit, um den Menschen ins höchste Bewußtsein zu erhöhen. Und das Böse nicht nur eine Störung der Harmonie und seligen Einheit, sondern die »positive Disharmonie«, die Gott wie alles Negative zu seiner Selbst-Offenbarung und die der Mensch zu seiner Selbstfindung braucht.

Ein jedes Wesen muß seine eigene Tiefe kennenlernen; dies ist ohne Leiden unmöglich. Aller Schmerz kommt nur von dem Sein, und weil alles Lebendige sich erst in das Sein einschließen muß und aus der Dunkelheit desselben durchbrechen zur Verklärung, so muß auch das an sich göttliche Wesen in seiner Offenbarung erst Natur annehmen und insofern leiden, ehe es den Triumph seiner Befreiung (im Menschen) feiert.[106]

Schelling selber war diesen Weg durch das Infernum von Leid und letzter Einsamkeit gegangen und hatte an sich die Wahrheit erfahren, daß »sich ganz bloß und arm fühlen, alles dahingeben« heißt, »alles zu gewinnen«. Und er bekennt von sich:

Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hat und der selbst von allen verlassen war, dem alles versank und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen.

Gegensatz, Widerspruch – das waren schon für Fichte, der in seiner unbändigen Tatfreude gewagt hatte, Gott als reine, unendliche Tätigkeit zu verkünden, die mächtigen Triebkräfte des Lebens und unaufhörlichen Werdens gewesen. Gegen die Leibnizsche Statik der ein für allemal im Geist des Schöpfers fertigen, vorherbestimmten Harmonie einer Schöpfung, die ohne wahre Freiheit und schöpferische Entwicklung nur das anfangs festgelegte Soll erfüllt, gegen die furchtbar leblose Starrheit der göttlichen Substanz Spinozas, aus der die Dinge nur rein mechanisch »folgen« und die in ihrer harten Vollkommenheit keine Gegensätzlichkeit duldet, bekannte jetzt Fichte

einen Gott, der weder »ein Schöpfer, Erhalter, Regierer« ist, geschweige denn »Persönlichkeit«.

Was nennt Ihr denn Persönlichkeit . . .? Doch wohl dasselbe, was Ihr in Euch selbst gefunden. . . Ihr macht sonach dieses Wesen. . . zu einem Endlichen, zu einem Wesen Euresgleichen; und Ihr habt nicht, wie Ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur Euch selbst im Denken vervielfältigt![107]

Noch etwa ist Gott für ihn Substanz oder überhaupt ein Sein, ein Bestehen oder Beharren, vielmehr »reines Handeln«, »tätiges Schaffen«, ein immerwährendes Erschaffen. Nicht »Ordnung« als statisches »Gesetz« – nein: »tätiges Ordnen«!

Die Weltschöpfung aus Gott ist keineswegs also, wie man sich dies gewöhnlich vorstellt, vollendet und Gott zur Ruhe gebracht, sondern das Erschaffen geht immerwährend fort, und er bleibt der Erschaffende; indem ja auch der unmittelbare Gegenstand seiner Schöpfung nicht ist eine träge und stehende Körperwelt, sondern das freie und ewig aus sich selbst quellende Leben.

Und dies ist der Sinn des ewig werdenden, ewig sich erneuernden Lebens, den verborgenen, unsichtbaren Gott zu offenbaren, »dies der Zweck alles Daseins, daß Gott verklärt werde, daß sein Bild immerfort in neuer Klarheit heraustrete in die sichtbare Welt aus seiner ewigen Unsichtbarkeit«. Diese ewige »Verklärung« Gottes in unbegrenztem schöpferischem Tun geschieht als Selbstentfaltung der Ichheit in dem dialektischen Prozeß von Thesis, Antithesis und Synthesis.

Denn warum setzt bei Fichte das Ich – nicht das einzelne individuelle Ich, sondern das allgemeine wie auch das absolute, göttliche Ich – sich ein Nicht-Ich gegenüber? Weil dieses Ich seinem Wesen nach ins Unendliche gehende Tätigkeit ist und bereits, indem es ja sich selbst gesetzt hat, reine Tat-Handlung ist: Darum braucht es Ihm-Entgegengesetzes, um an ihm tätig zu werden, braucht es Widerstand, auf daß es ihn überwinde, braucht es die Welt, um sich im tätigen Geist des Menschen seiner selbst bewußt zu werden, und, indem der Mensch »durch sein tätig gewordenes Wissen zur eigentlichen Lebenskraft in der Welt und zur Triebfeder der Fortsetzung der Schöpfung« wird, sich durch sein schöpferisches Wirken in der Geschichte zu immer höherer Klarheit zu erheben, zu »verklären«. Und darum ist für Fichte »Gottes Handeln mein Handeln und Gottes Denken mein Denken«.

In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selber in seinem ursprünglichen innern Sein und Wesen ist es, der in ihm handelt und durch den der Mensch sein (Gottes) Werk wirket.[108]

Aber einer geht noch über Fichte hinaus in seinem ungeheuren, allen Stillstand und jegliche Starrheit überwindenden Werdensglauben: Hegel. Und

wiedergekehrt ist die Überzeugung vom Widerspruch als der »Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit«, von neuem aufgenommen der uralte Gedanke des Zusammenfallens der Gegensätze und hier in seiner höchsten metaphysischen Ausformung übergeführt in Entwicklung und unendlichen Werdefluß von Setzung, Entgegensetzung und Aufhebung der Gegensätze in einer höheren Einheit, die ihrerseits wiederum neuen Gegensatz hervorbringt und wiederum neue, reichere Einheit und so sich selbst weitertreibt in nie endender Steigerung. . .

Nur zu verständlich, daß Hegel sich zornig wehrte gegen den noch jungen Schelling und seine anfänglich geglaubte totale Identität und Indifferenz Gottes, in der ihn die Gefahr der totalen Vernichtung der Gegensätze erschreckte. Er hatte auf Fichtes dialektischen Dreischritt von Thesis, Antithesis und Synthesis zurückgegriffen. Allein, war hier der Werdefluß nicht schon mit der Synthesis, ja bereits in der Negation des Nicht-Ichs wieder erstarrt, hatte er die Gewichte zwischen den Gegensätzen nicht allzu einseitig auf die These, das Subjekt verlagert, ohne der Antithese auch nur die mindeste Gleichberechtigung einzuräumen? Entstand so nicht die Gefahr, die Weltwirklichkeit und Weltherrlichkeit könnte entwirklicht, entwertet, entgöttlicht werden durch die Selbstherrlichkeit und unerbittliche Ausschließlichkeit des Ichs?

Daß sowohl Schellings absolute Identität und Indifferenz als Fichtes Nicht-Ich setzendes Ich keineswegs ihr letztes Wort sein würden, konnte, als der junge zornige Mann sich von ihnen distanzierte, noch nicht in Betracht kommen.

Hegel war einer der leidenschaftlichsten Einheitsgläubigen, die Europa gekannt hat. Und der unbestechlichste und konsequenteste. Und er war zugleich einer der besessensten und konsequentesten Verkünder des Werdens, das aus den Gegensätzen seine unversieglichen Kräfte zieht.

Aber überall dort, wo Gegensätze sich ausschließen, sei es, daß sie sich überhaupt vernichten, sei es, daß sie sich im Dualismus verhärten oder sich lässig in schönem, harmonischem, unentschiedenem Gleichgewicht halten, dort sieht er die Reinheit verfälscht, das Werden vernichtet. Und das ist überall und dort der Fall und fordert seinen Protest heraus, wo das religiöse Bewußtsein Gott im radikalen Gegensatz zum Menschen, zur Welt fixiert hat, wo es eine außermenschliche, außerweltliche Dimension dem Menschen und der Welt dualistisch entgegensetzt – im jüdischen und im chrisdichen Denken wie im griechischen und im Denken Descartes'. Ja, in Kants Trennung von übersinnlicher und sinnlicher Welt, von dem »eigentlichen Selbst« und dem »empirischen Ich« im Menschen, von Pflicht und Neigung.

Und nicht weniger in der abstrakten, unbewußten Einheit des Parmenides als in der starren, leeren, leblosen Einheit Spinozas. Was aber sollen Gegensätze tun, um Einheit und unaufhörliches Werden, um Werden in der

Einheit zu vollbringen? Hölderlin hatte von dem Aufheben des höchsten Zwistes gesprochen, indem die aus dem »Ursprungseigenen« heraus- und auseinanderstrebenden Gegensätze sich in der »reiferen Innigkeit« wieder »aufheben«. Ein Gedanke steht auf, ein Gedanke, den vor einem halben Jahrtausend auch der Cusaner gefaßt hatte von den Gegensätzen, die sich nicht ausschließen, deren jeder zugleich auf sein Gegenteil hindeutet und im Übergang zum anderen sich dennoch nicht auslöscht. Und aller Logik mit ihrem Satz von der Identität und vom Widerspruch spottet! Ja, ungerufen und ungekannt kehrt des Cusaners Kritik der Verstandestätigkeit wieder: Sie verfestige die Unterschiede zu Widerspruch und Einseitigkeit, sie lasse das Denken in Leblosigkeit und Abstraktion erstarren. Und dem Cusaner gleich, übergibt Hegel das Zepter des Verstandes an die Vernunft, die allein dem natürlichen Geschehen gerecht zu werden, das konkrete lebendige Sein dialektisch als Prozeß zu erfassen und das Getrennte und Entgegengesetzte zu vereinen imstande ist. Denn »die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind«.[109]

Dialektik – das ist bei Hegel nicht, wie man meinen könnte, das Ergebnis abstrakter Reflexion und Spekulation. Sie erwächst ihm aus dem erlebten Leben selbst und enthüllt sich ihm als das innerste Wesen des Seins selber und wächst sich aus zu einer der größten metaphysischen Erscheinungen Europas. Waren für Fichte Kampf und Überwindung der Sinn der dialektischen Bewegung, so findet ihn der Vollender der Dialektik, der junge Hegel – in der Liebe. Denn was ist die Liebe als dies: aus dem eigenen Ich hinausgehen, von sich selber absehen, um sich einem anderen hinzugeben; doch nicht um in ihm unterzugehen, sondern sich selbst neu zu gewinnen und seiner selbst tiefer bewußt zu werden:

> *Das wahre Leben der Liebe besteht darin, das Bewußtsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selbst zu haben und zu besitzen.*

Auf dieser neuen Stufe der Einheit ist der Geliebte

> *uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserm Wesen, wir sehen nur uns in ihm – und dann ist er doch wieder nicht wir.*[110]

Das ist das »Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen«: daß wir Liebenden uns nur als ein Leben erfahren – und dennoch läßt es uns den »Schmerz der Trennung« erleiden, und in der Trennung wiederum drängt uns die Liebe zu neuer Vereinigung. So findet immer in der Liebe »sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst und Einigkeit desselben«. Und die Entzweiung ist dem Leben notwendig, »das ewig entgegensetzend sich bildet«!

Die Liebe enthüllt dem jungen Hegel ein Grundgesetz des Lebens als eines unendlichen Prozesses des Werdens:

Hier Einigkeit und Trennung vereinigt, ein Lebendiges, das sich selbst entgegengesetzt worden war, aber

– und hier wendet er sich an die Zementierer des Dualismus – diese Gegensätze nicht absolut machte.[111] Positiv, als »die Wahrheit und das Wesen der Dinge« ausgedrückt, lautet dies: »Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend.« Denn jedes Etwas hat seinen eigenen Gegensatz schon in sich und zeugt ihn aus sich hinaus und drängt diesem zu. Man versteht, inwiefern Hegel sich darin von Fichte und dem subjektiven Setzen des fremden Nicht-Ich unterscheidet. Und sich Jakob Böhme nähert! Wie denn Hegel mit seiner Verkündigung vom Werden Gottes oder besser: vom »werdenden Gott« in nächste Nähe zu Böhmes Religion des sich selbst gebärenden Gottes gelangt. Und dies ist des Werdens Ursprung und erster Akt:

Das Sein kann es nicht geben als »reines Sein«, das in Wahrheit das gänzlich »Unbestimmte«, »Leere« und mit dem »reinen Nichts« absolut identisch wäre – sondern: überall ist Sein nur *bestimmtes* Sein. Das Sein aber setzt voraus ein Nichts, das heißt nicht »reines Nichts«, sondern »ein Nichts, von dem etwas ausgehen soll«, in dem also schon das Sein angelegt ist. Im Beginn (dabei geht es nicht um einen zeitlichen Ablauf, sondern, jenseits von Zeit und Raum, um eine metaphysische Bewegung) ist »die Einheit von Sein und Nichts – oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist«. Dieser Einheit von Nichts und Sein und dem ewigen Ringen ihrer Gegensätze entspringt alle Bewegung als das »unmittelbare Verschwinden des Einen im Anderen: (als) das Werden«. Und hiermit befinden wir uns schon im zweiten Akt des Gottgeschehens:

Gottes Sein will Da-Sein, Werden, Entwicklung. Gott schafft eine Welt, indem er seine Innerlichkeit sich in die ihr widersprechende Äußerlichkeit der Natur entläßt, er, als »Unendliches«, sich selbst verendlicht. Er will das Endliche, und er setzt es unaufhörlich und schöpferisch aus sich heraus und sich als ein Anderes gegenüber und »wird dadurch selbst zu einem Anderen Seiner«. Und damit zu einem »Endlichen; denn er hat anderes sich gegenüber«. Das hat nichts mit den Gegensätzen von Diesseits und Jenseits, die Hegel »die schlechte Unendlichkeit« nennt, zu tun, Gegensätzen, die ja als seinsmäßig verschieden gedacht und ein Beispiel sind für einen »absolut gemachten, festgewordenen« Widerspruch. Dagegen beim Unendlichen und Endlichen jedes in sein Anderes übergeht und in sich selbst zurückgekehrt, das Unendliche erneut nach dem Endlichen, das Endliche immer nach dem Unendlichen verlangt – das ist die »wahrhafte Unendlichkeit«, »deren Bild der Kreis« ist: Das Unendliche ist das Werden zum Endlichen und umgekehrt das Endliche das Werden des Unendlichen – ohne Ziel und Endzweck! »Sunder warumbe«, sagt Eckhart. Denn Sinn alles Werdens ist das Werden selbst.

Und immer enthält jedes das Andere, seinen Gegensatz, in sich, das Unendliche das Endliche und jedes Endliche das Unendliche. Hier kehrt sie wieder, die gleiche Weise der Weltsicht, wie sie dem Schotten Eriugena, dem Italiener Bruno und Goethe eigen war: im Äußeren das Innere, *im* Besonderen das Allgemeine, *in* der Existenz das Wesen, *im* Endlichen das Unendliche, *in* der Weltwirklichkeit Gott zu erfassen. Und – im Gegensatz zu Kants Trennung von Übersinnlichem und Sinnlichem – im Sinnlichen das Übersinnliche *zugleich* anzuschauen.

Und damit hat bereits der dritte Akt angehoben, und es vollendet sich das gewaltige Werden Gottes – nicht in einem zeitlichen, historischen Endpunkt, nein, immer, heute, überall. Denn indem *wir* in den Dingen Gott anschauen, Gott in seiner Selbstentfremdung, in seiner Verendlichung, in seinem Anderssein in der Natur anschauen, schaut *durch uns* Gott sich selbst an. Ungeheurer unchristlicher Gedanke! In dieser »Selbstanschauung« Gottes geschieht die Rückkehr Gottes zu sich selbst im Menschen. Ereignet sich die Einheit »seines Anderen«, des aus sich herausgesetzten, sich selbst entfremdeten, zur Welt gewordenen Gottes mit Gott, der im menschlichen Geist zu sich selbst gekommen, seiner selbst bewußt geworden und so zu sich selbst zurückgekehrt ist.

Damit nicht genug ! Daß in der Religion

> *der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, das heißt der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß.*[112]

Das ist der Glaube des Eriugena von der Wesenseinheit von Mensch und Gott und des Wissens Gottes um sich selbst in unserem Wissen um Gott, der immer von neuem in Europa auflebt bis in die Gegenwart und in Hegel seinen reinsten und mächtigsten Verkünder gefunden hat. Beglückt, hier auf gleichem Boden zu ackern wie Eckhart, der »die Tiefe« des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Menschen in gleicher Weise »auf das Innigste gefaßt hatte«, bekennt Hegel seinen Standpunkt mit den Worten des Meisters:

> *Das Auge, mit dem mich Gott sieht,*
> *ist das Auge, mit dem ich ihn sehe,*
> *mein Auge und sein Auge ist eins.*[113]

In jener »Tragödie«, die Gott ewig mit sich selbst spielt, indem er ewig sein Anderssein in die endliche Welt und den Menschen gebiert –, in jener Tragödie des Werdens und Untergehens hat jede Phase des großen Gesamtdramas der Selbstenwicklung Gottes mit allen Unvollkommenheiten und aller Vergänglichkeit ihren Sinn in sich. Und derjenige Mensch gewinnt die Freiheit und das Leben des Geistes und damit die wahre Gotteinheit, der ihre immanenten Gegensätze und Spannungen, das Leid und die Tragik der

Welt begreift als notwendige Entfaltungsweisen des Göttlichen. Der dem Schmerz der Entzweiung des Geistes in sich nicht ausweicht, sondern durch den Widerspruch von Gut und Böse hindurchgeht und auch das Negative, auch Leid und Tod, zu bejahen vermag.

Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.[114]

Was Hegel hier anrührt, was auch der alternde Schelling erfährt und was durch die Jahrhunderte, immer gespürt, immer bedacht, immer dort von fern mit anklingt, wo der göttliche Sinn des Lebens nicht außerhalb liegt, sondern in ihm selbst geglaubt und in jeglicher, auch der dunklen, leidvollen Gestalt bejaht wird, das hat keiner so rein, keiner so gültig und erschütternd ausgesprochen wie Hölderlin – lange vor den Freunden aus der Stiftszeit in Tübingen.

Hölderlin ist nicht der Sänger eines glatten, flächenhaften Harmonie-Ideals der Schönheit und selig-süßen Einheit. Er hat das Leben in seinen schwärzesten Abgründen durchschritten und dennoch seine Göttlichkeit verkündet, ja sie in der Anerkenntnis der Dimension der Tiefe und ihres »zweigestalteten« Antlitzes erst wahrhaft erkannt. Er hat – wie er als Dreißigjähriger gesteht – »unter Leiden gerungen, die nach allem zu schließen, überwältigender sind als alles andere, was der Mensch mit eherner Kraft auszuhalten im Stande ist«[115] –, und dennoch sind ihm Leid und Schicksal heilige Mächte. Und dieses Dennoch ist der wahre Hölderlin!

Dieser unerschütterliche Wille, die Gegensätze des Lebens nicht gleichsam geschlossenen Auges zu besänftigen und auszugleichen, sondern sie mit dem ganzen Selbst auszutragen und auszuhalten, um unüberwindlicher aus ihnen hervorzugehen. Diese jasagende Kraft der Seele, die sich erst am Abgrund der eigenen Tiefe bewußt wird, die am Schmerz zu wachsen vermag und im Durchgang durch die Qual der Zerreißung auf einer höheren Ebene gereifter zu sich selbst findet, »durch und durch gehärtet und geweiht« – diese unüberwindlichste Tapferkeit des frommen Herzens, das dem Schicksal noch im Untergang einen Sieg zu entwinden vermag, den Sieg über sich selbst, das trotz allem nie sich aus dem Gesamtzusammenhang des göttlichen Lebens verliert und, dem Göttlichen vertrauend, ein Doppeltes dankt:

Denn sie, die uns das himmlische Feuer leihn,
Die Götter, schenken heiliges Leid uns auch.[116]

Es ist dieselbe auf ein tiefes religiöses Seinsvertrauen gegründete Entschlossenheit, im Negativen noch das Positive zu erkennen und zu erfüllen, die Hölderlin in der jünglingshaften Zuversicht seiner Kraft den Schmerz als Geburtshelfer des Geistes rühmen läßt:

Des Herzens Woge schäumte nicht so schön empor und würde Geist, wenn nicht der alte stumme Fels, das Schicksal, ihr entgegenstände,[117]

die er überreich zu bewähren hatte in einem Leben, das sich »vom Leide nährte« und ihm die Wahrheit schenkte,

daß eine neue Seligkeit dem Herzen aufgeht, wenn es aushält und die Mitternacht des Grams durchduldet, und daß, wie Nachtigallgesang im Dunkeln, göttlich erst im tiefen Leid das Lebenslied der Welt uns tönt.[118]

Die er nach der endgültigen Trennung von Susette Gontard in seinem tiefsten Elend mit seinem reinsten Werk– den großen Elegien und Hymnen seiner Gipfelzeit um 1801 – wahr machte und die er im *Hyperion* in das Wort der freiesten Selbstüberwindung gefaßt hatte:

Wer auf sein Elend tritt, steht höher.[119]

Hölderlin erkennt, daß das Leben zu seiner Fülle und Reife der Tiefe, der Abgründe und des Leids bedarf, so wie es den Tod braucht und »zu seiner Verherrlichung mit sich führt«. Daß mit dem Schmerz der Mensch sich über sich selbst hinausweitet in das Wesen der Welt und an das Göttliche stößt. »Daß – wie der Weise zu Hyperion sagt[120] – der Adel deines Wesens im Schmerze sich nur offenbaren kann«, und nur der innerlich Edle und Starke die Fähigkeit zum Schmerz besitzt und zum Schicksal. Und daß darum auch das Böse, Dämonische, Gestaltlose einen göttlichen Sinn im Ganzen hat, dazu da, sich ihm entgegenzusetzen und ihm die Freiheit der Entscheidung abzugewinnen und das eigene Maß, zumal in der in gottfernem Materialismus und Subjektivismus entartenden, immer dämonischer und heilloser werdenden »bleiernen Zeit«, die das »Ungebundene«, die gärenden Mächte der Tiefe heraufführt. Selbst hier, im Anblick der zerstörenden Gewalten des 19. Jahrhunderts, die »des Lebens innere Mitte« zugrunde richten, versagt Hölderlins Gläubigkeit und sein Bemühen nicht, sie dennoch als ein in ihrer Negativität die Völker belebendes und bewegendes Element des Schicksals im Weltgeschehen und als sinnvoll zu verstehen.

»Was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen?« fragt er. Warum alle Gegensätze, alle Widersprüche, alles Übel, alles Leid, alles Böse? Und er antwortet:

Wie der Zwist der Liebenden sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit, und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern, und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles.[121]

Auch das Übel, auch das Leid, auch das Böse.

Dies ist der feste Glaube, der sich ihm in allem trotz allem unerschüttert erhält. »Was lebt... bleibt Eins, und wenn du es scheidest bis auf den Grund«, es birgt in sich alles Entgegengesetzte – »und alles ist Gottes«, wie Jakob

Böhme gesagt hatte. Und die Erde ist »gleich göttlich, wenn ihr zürnend Feuer oder mildes, klares Wasser aus dem Herzen quillt«. Und ob »der Geist der Unruh« die Städte wie Lämmer zerreißt, die Berge zersprengt, die Eichen hinabschlingt und die Felsen hinausschleudert, Wälder entwurzelt und auf dem Ozean die Schiffe zerschlägt – er ist dennoch »mit dem Geiste der Ruh' aus Einem Schoße geboren«.[122]

Noch vor Hegel entwickelt Hölderlin seinen Gedanken des dialektischen Dreischritts: Und so sieht er die dialektische Bewegung in der Entwicklung des Menschengeschlechts: sein Heraustreten aus der bewußtlosen Einheit, sein Erwachen zum Bewußtsein im Gegenüber und Getrenntsein und sein Bestreben, die Gegensätze in sich und gegenüber der Welt zu überwinden und den verlorenen Einklang wiederherzustellen durch nun bewußte Vereinigung mit dem Göttlichen. Dieser Dreischritt prägt Hölderlins Denken so stark, daß er für ihn die gesamte Wirklichkeit als das atmende Gesetz der Bewegung durchwirkt: »Besteht ja das Leben der Welt im Wechsel des Entfaltens und Verschließens, in Ausflug und Rückkehr zu sich selbst«[123], und wie in den friedlichen Bewegungen des Herzens, so begegnet uns in den Dissonanzen des Schicksals selbst das hohe Urbild der Einheit.

Seine philosophischen und ästhetischen Schriften[124], die er 1799 in Homburg, schon mit dem *Empedokles* beschäftigt, verfaßt, sind ganz und gar beherrscht von der Dialektik des »Ursprungseinigen«, »Innigen«, Göttlichen, das »aus sich herausgehen« muß, »damit alles allem begegne«. Und um sich zu vereinzeln, um »sinnlich« und »lebhaft« zu werden, muß das Göttliche sich in Gegensätze trennen bis dahin, »wo die Teile in ihrer äußersten Spannung sind, wo diese sich am stärksten widerstreben«, doch von diesem Widerstreit sich wieder »innigen«, in sich selbst zurückgehen und »als *diese* Teile des Ganzen sich aufheben«, so daß »eine neue Einigkeit entsteht«. Hölderlin entwirft eine ganze Typologie der lyrischen, ethischen und tragischen Dichtung; und die tragische ist es, die, weil sie die tiefere Innigkeit, ein unendlicheres Göttliches ausdrückt, in die stärksten Gegensätze auseinandertreibt, in den höchsten Streit, der sich dennoch in einer »reiferen, wahrhaften, reinen, allgemeinen Innigkeit« aufhebt.[125]

Schon als fünfundzwanzigjähriger Student der Philosophie spricht der Schwabe Hölderlin von der Verendlichung des göttlichen Geistes in uns in einer Weise, die an den ostdeutschen Jakob Böhme denken läßt, der zweihundert Jahre früher, ebenfalls fünfundzwanzigjährig, sein entscheidendes Erlebnis erfuhr, und die an seine Symbolsprache von dem Ungrund erinnert, der sich »in Grund faßt« und aus der unendlichen Weite in die »Enge« und »Angst« zieht, in der er »findlich« wird, das heißt empfindlich und seiner selbst bewußt. In *Hyperions Jugend* sagt der Weise zu Hyperion:

> *Denke, wenn es möglich ist, den reinen Geist! Er befaßt sich mit dem Stoffe nicht; drum lebt auch keine Welt für ihn. . . er ist alles, und darum ist er nichts für sich.*

In uns aber, in die Schranken unseres Wesens gefesselt, sehnt zwar der Geist sich zu seinem Ursprung zurück, und dennoch

er trägt die Fesseln gern; denn würde der Geist von keinem Widerstande beschränkt, wir fühlten uns und andere nicht. Sich aber nicht zu fühlen, ist der Tod. Die Armut der Endlichkeit ist unzertrennlich in uns vereinigt mit dem Überflusse der Göttlichkeit.[126]

Coincidentia oppositorum!

Über ein halbes Jahrhundert später. Und derselbe Gedanke taucht unvermittelt diesmal im Norden auf bei dem Dithmarscher Friedrich Hebbel. Ebenso unvermittelt wie die teils grüblerisch gefundenen, teils visionär ihn überfallenden Ideen, die seine Tagebücher, die »Notenbücher meines Herzens«, zu echten Fundgruben machen. »Was ist das?« fragt Hebbel. »Sobald der Mensch sich fühlet und aufrichtet, empfindet er etwas wie einen Druck von oben, und doch lebt er nur so weit, als er sich fühlt.«[127] Auch dieser tief Einsame, Leidgeprüfte aus Wesselburen in Holstein hat hundertfach den harten und schweren Segen und Sinn des Schmerzes an sich erfahren:

Unergründlicher Schmerz!
knirscht ich in vorigen Stunden.
Jetzt noch mit blutenden Wunden
segnet und preist dich mein Herz.[128]

Und wie Hölderlin hat er den Schmerz heiliggesprochen:

Schmerz ist dem Menschen zum Leben ebenso notwendig wie das Glück.

Darin ist Hebbel sich ebenso mit Hölderlin einig wie mit einem Mann, der vor mehr als 600 Jahren lebte und von dessen Persönlichkeit die Geschichte nichts weiß, als daß sein Werk im selben Jahr, als in Paris vierzehn Schüler Amalrichs von Bène und das Werk Davids von Dinant verbrannt wurden, wie ein Sturm die höfische Welt aus ihrer künstlich stilisierten Mode eines nach arabischem Muster ausgeklügelten Minnespiels zu reißen begann: Er wende sich nicht an diese Welt, erklärte Gottfried von Straßburg im Eingang des *Tristan*, »von der es heißt, daß sie keine Last tragen und nur im Glück baden wolle« – möge Gott sie nur ihrem einfältigen, oberflächlichen »Glück« überlassen!

Eine andre Welt meine ich,
die mitsamt in einem Herzen trägt
die süße Bitternis und das beglückende Leid,
Glück und Not der Liebe,
ihr geliebtes Leben, ihren bitteren Tod,
ihren geliebten Tod, ihr bitteres Leben.

Die *ganze*, nicht halbierte, nicht in eine Hohe und eine Niedere Minne zerspaltene Liebe, die Gottfried verkündete, war sowohl Höhe als Abgrund, sowohl Seligkeit als Schmerz, sowohl Leben als Tod: die Coincidentia aller Gegensätze, die einer den anderen erst erzeugen:

Wem niemals Leid von Liebe kam,
dem kam auch nie von Liebe Glück. . .[129]

Und mit ihm und mit Hölderlin ist Hebbel überzeugt: »Die Edelsten leiden den meisten Schmerz. Auch der Schmerz wählt den besten Boden.« Nur wenige sind des Schmerzes überhaupt »fähig«, die meisten Menschen haben nur Schmerzen.

Hebbel hatte sich aus den »Schmach- und Peinverhältnissen« seiner Kindheit allein kraft seines überlegenen Geistes und eines unbeugsamen Willens gegen die unübersteiglich erscheinenden Hindernisse emporgekämpft. Er war ein Ketzer aus Natur und Schicksal und ein tiefgläubiger Mensch aus innerstem Bedürfnis. Ein protestantischer Pfarrer, der den auch von anderen unternommenen Versuch erneuert, Hebbel dem Christentum zurückzugewinnen, kann nicht umhin, zuzugeben, daß dieser erklärte Nichtchrist durchaus ein echtes Verhältnis zur Religion hat. Und ohne den Glauben an ein Göttliches, bekennt Hebbel selber, kann er nicht existieren. Aber zu ihm finden wir am wenigsten, »wenn wir uns zu jämmerlichem Gewürm herunterkanzeln, damit der liebe Gott, der am Ende doch, als er schuf, tat, was er konnte, recht prächtig und erhaben darüber sitze«.[130] Wenn ein Dichter »den religiösen Anschauungen und Empfindungen nicht selten einen Ausdruck verleiht, der den Gläubigsten nicht allein befriedigt, sondern ihm sogar in seinem äußersten Wesen ganz ungeahnte Tiefen eröffnet – das rührt nicht daher, weil der Poet in solchen Momenten gewissermaßen mit ihm zum Abendmahl geht, sondern weil ihm das Geheimnis des Lebens anvertraut ist«. Dem christlichen Hochmut legt Hebbel die Frage vor: »Woher kommt's doch wohl – daß alles, was auf Erden jemals bedeutend war, über Christentum dachte wie ich?«[131] Schuld ist die dualistische Verlästerung des Menschen und aller Wesen, in denen allen doch etwas ist, wodurch sie unmittelbar mit dem Göttlichen innig zusammenhängen – »jenes Heiligste in seiner Brust«. So hält Hebbel den Entwürdigern des Menschen entgegen:

Hab' Achtung vor dem Menschenbild,
Und denke, daß, wie auch verborgen,
Darin für irgendeinen Morgen
Der Keim zu allem Höchsten schwillt,

– »daß der Mensch aus sich heraus ein Göttliches entwickle«!

Dichtung und Religion haben für Hebbel einen gemeinschaftlichen Ursprung und einen gemeinschaftlichen Zweck. Und dies ist die religiöse Mis-

sion seines Dichtertums angesichts der heraufkommenden Zeit der Maschine: das Göttliche zu retten in einer Welt, in der alle Traditionen brüchig und fragwürdig geworden sind, und versagen vor der neuen sozialen Massenproblematik – das Göttliche zu retten in einer Gesellschaft, der die christliche Religion nichts mehr zu sagen hat und die darum meint, auf das Religiöse überhaupt verzichten zu können. Dies ist die Aufgabe des Dichters, seine, Hebbels Aufgabe: die Menschen wieder zurückzubinden, ja sie unmittelbar dem Göttlichen zu verbinden; das Individuum nicht in die bindungslose Isolation zu stellen, sondern ihm seinen Sinn und seine Rechtfertigung vom Lebensganzen her zu geben, das Individuelle, Endliche, Vergängliche zur Erscheinungsform, zum »Durchgang« des Universellen, Ewigen, des Göttlichen zu machen.

Denn in seiner Geburt hat das Individuum sich vom göttlichen Urgrund losgerissen. Und der Schmerz der Losreißung vom Ganzen in die Eigenmächtigkeit und Entgegensetzung führt es in Tragik und jenen Widerspruch zwischen der nie zu löschenden Sehnsucht nach Vereinigung mit der Gottheit einerseits, deren Teil es trotz allem auch in der Entfremdung bleibt, und andererseits der unausbleiblichen Vernichtung durch die Gottheit selbst.

Diese Tragik des Menschen hat ihren Ursprung in der Tragik Gottes. Denn Gott braucht zu seiner Existenz, das heißt zu seinem immerwährenden Werden, die Individuen, auf daß sie Stillstand, Erstarrung und Verstockung der Welt verhindern. Darum muß der Mensch tätig sein. Durch sein Wirken ist er »die Kontinuation des Schöpfungsaktes«, der Mitschöpfer Gottes und Garant der ewigen Dauer. So daß jeder Mensch »die ganze Welt trägt«, der Mensch, in dem alle Widersprüche sich berühren.

> *Es gibt keinen Weg zur Gottheit als durch das Tun des Menschen. Durch die vorzüglichste Kraft, das hervorragendste Talent, was jedem verliehen worden, hängt er mit dem Ewigen zusammen, und soweit er dies Talent ausbildet, die Kraft entwickelt, so weit nähert er sich seinem Schöpfer und tritt mit ihm ins Verhältnis. Alle andere Religion ist Dunst und leerer Schein.*[132]

Doch damit das Leben nie stillstehe, damit das Werden nie ende, um des großen Weltzusammenhangs und Weltprozesses willen, muß Gott die Individuen als Individuen, als einzelne wieder zugrunde gehen lassen. Dies das tragische Mysterium, in das Gott und Mensch ausweglos gestellt sind. Und dennoch ist des Menschen Existenz nicht sinnlos.

> *Wir sollen handeln; nicht, um dem Schicksal zu widerstreben, das können wir nicht, aber um ihm entgegenzukommen.*[133]

In der Härte des Schicksals, in der Tiefe des Schmerzes, im Angesicht des Untergangs erschließt sich uns erst die Fülle des Göttlichen. Je entschlossener wir unserem Schicksal entgegengehen, es bejahen, es auf uns nehmen,

desto mehr nähern wir uns Gott, desto eher schließt sich die »große Wunde« der Trennung! So wir bewußt in den Abgrund blicken, wird uns geschehen, daß »aus dem (Abgrund) unten das Auge Gottes hinaufschaut«. In allem bleibt die Überzeugung, die Hebbel in seinem Brief an den protestantischen Pfarrer ausspricht: »Es sind aber die Widersprüche der Welt, die trotz ihrer des bindenden und regelnden Mittelpunkts nicht entbehrt – wenn man ihn auch auf keine – kirchliche-dogmatische – Formel zurückführen kann!«[134]

Während ringsum alles in undurchdringlichstem bleigrauem Pessimismus versinkt, in Verneinung, Verzweiflung, in rohem Materialismus und müder Dekadenz, erhebt sich unvermutet die mächtige Stimme einer neuen Weltverklärung, erhebt sich überwältigend und bestürzend ein neuer Glaube an die Heiligkeit des Seins und die Unzerstörbarkeit seiner Allebendigkeit. Ein ungeheurer Protest, der *als* Protest, hochgetrieben und übersteigert von der Maßlosigkeit des Versinkens seiner glaubens- und bindungslos gewordenen Zeitgenossen im Abgrund des Negativen, absolut Leeren, ebenso maßlos ins Positive, Allbejahende zielt. Während jetzt, was Hölderlin vorhergesehen hatte, der zwiegesichtige Abgrund seine gnadenhaften, bergenden, schöpferischen Kräfte verloren hat und aus ihm den dem Numinosen entlaufenen Menschen des ausgehenden 19. Jahrhunderts einseitig allein noch die absolute Leere und dämonische Zerstörungsmacht anstarrt, trägt plötzlich einer sein »segnendes Ja-Sagen noch in alle Abgründe des Lebens«. Wir sprechen von Friedrich Nietzsche.

Von seinem »verzücktem Ja-Sagen zum Grundcharakter des Lebens als dem in allem Wechsel Gleichen, Gleichmächtigen, Gleichseligen«, von seiner »großen pathetischen Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Seiten gutheißt und heiligt«.

Mit zwei Irrtümern seiner leichtfertigen Interpreten ist grundsätzlich aufzuräumen: mit der Art der Verwendung jenes ihm zum unlöschlichen Makel angerechneten Ausspruchs, dem ihm mit Schaudern verliehenen Etikett seines angeblichen »Atheismus« und »Nihilismus«. Dieses immer wieder berufene »Gott ist tot« ist *nicht* – wie man zu sagen pflegt – die Toterklärung Gottes durch ihn, Friedrich Nietzsche, noch gar, wie Ernst Bertram meinte, die Ermordung Gottes durch ihn, sondern die Feststellung, daß allenthalben der *Glaube* an den *christlichen* Gott abstirbt, daß, was durch anderthalbtausend Jahre in Europa »Gott« geheißen hat, keinen Glauben mehr weckt, ja für die Menschen seiner Zeit nicht mehr existiert, »tot« ist. Mit anderen Worten: eine Zeitdiagnose über die sich abzeichnende Unglaubwürdigkeit der spezifisch christlichen Gottesvorstellung, deren Absterben auf Grund des Monopolcharakters des Christentums – weil es »Begriffe wie Gott, Wahrheit, Licht, Geist, Weisheit, Leben für sich in Anspruch nahm« – sich weithin als das Absterben jeder Gottesvorstellung überhaupt, ja jeder Religiosität

auswirkt – die Feststellung, daß sie »mit dem Glauben an Gott dem Glauben« überhaupt gekündigt haben!

Nietzsche selbst nämlich erläutert diese Bedeutung, indem er, zum erstenmal in der *Fröhlichen Wissenschaft,* feststellt: »Das größte neuere Ereignis – daß ›Gott tot ist‹, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.«[135]

Dieses Wort, das Nietzsche in Anführungszeichen setzt, steht nämlich in einem protestantischen Kirchenlied von Johann Rist aus dem 17. Jahrhundert. Von dort greift Hegel es auf, indem er von Gottes Tod spricht: »Gott selbst ist tot« – indem er Gottes unendlichem Werden sein immer erneutes »Sterben« im großen Entwicklungsgang gegenüberstellt, das sich nicht nur einmal in der Geschichte, in Golgatha, sondern beständig ereignet; indem er den Tod des Menschen als Gottes Tod, als Gottes Liebestat versteht.

Zum zweiten pflegt man gemeinhin weder zu sehen, noch sehen zu wollen, daß gerade Nietzsche die – infolge der europäischen Abwendung vom christlichen Gott und Glauben – zunehmende Glaubens- und totale Bindungslosigkeit, die er als den in Europa herannahenden Nihilismus *vorhersagt, überwinden* will durch neue religiöse Bindungen – die freilich nicht christlicher Art sind.

Welcher Art aber denn? Was macht Nietzsche seinerseits dem Christentum zum Vorwurf? Woran entzündet sich sein ungeheuerlicher Protest?

Es ist nichts anderes als das, woran alle europäischen Ketzer gelitten, wogegen sie sich mit allen Kräften ihrer gläubigen Seele gewehrt haben und was ihren Widerspruch herausgefordert tat: der Dualismus, die Verabsolutierung der Gegensätze als Wertgegensätze, die Zerklüftung des Daseins, die immer auf Kosten der einen Seite geht, immer Lebensfeindlichkeit, Entwertung der Erde zum Jammertal, Entwürdigung des Menschen, Diffamierung des Leibes, die Sündigkeitserklärung der Natürlichkeit bedeutet, immer das Leben und das Werden an das starre, tote Sein verrät. »Wenn man das Schwergewicht des Lebens nicht ins Leben, sondern ins ›Jenseits‹ verlegt – ins Nichts –, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen. Die große Lüge von der Personal-Unsterblichkeit zerstört jede Vernunft, jede Natur im Instinkte, – Alles, was wohltätig, was lebensfördernd, was zukunftverbürgend in den Instinkten ist, erregt nunmehr Mißtrauen. So zu leben, daß »es keinen Sinn mehr hat, zu leben, das wird jetzt zum ›Sinn‹ des Lebens.«[136] Leben wir unser Leben so, daß wir wünschen müssen, es unzählige Male wieder zu tun, und zum Leben sagen können: »Wohlan! – Noch einmal!«[137]

Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser *Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche das Leben als ein flüchtiges verachten.*

Doch verhängnisvoller ist, was man Gott damit antut: Diese »dualistische Fiktion« hat »Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet, statt dessen Ver-

klärung und ewiges Ja zu sein! In Gott dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben, die Feindschaft angesagt! Gott (als) die Formel für jede Verleumdung des ›Diesseits‹, für jede Lüge vom ›Jenseits‹«[138] benutzt und herabgewürdigt! Der christliche Dualismus ruht auf einem südlichen Verdacht gegen die Natur, auf einem tiefen Argwohn vor allem über die Natur des Menschen selbst, einer Erbschaft des tiefen Orients[139], der eine ganz andere Erfahrung des Menschen als der Norden gehabt hat! Wir »als gute Europäer«, als überreich verpflichtete Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes, sind als solche dem Christentum entwachsen, wenn auch aus ihm gewachsen und unter seinem Fluch leidend.

Aber – fragt er – ist Negation des Christentums Unglaube? »Nein, das wißt ihr besser, meine Freunde!« ruft er den Furchtlosen zu, die den Mut zur Verneinung des Alten haben, und es gilt für ihn selbst.

> *Das verborgene* Ja *in euch ist stärker als alle Neins und Vielleichts, an denen ihr mit eurer Zeit krank seid; und wenn ihr aufs Meer müßt, ihr Auswanderer, so zwingt dazu auch euch – ein* Glaube!*[140]*

Dieser Verneiner der Verneinungen spricht das entschiedenste, tapfere, gläubige Ja zum Leben, zum »ganzen, nicht verleugneten und halbierten Leben« mit »der ganzen Fülle der Lebensgegensätze«, bereit, im tiefsten Schmerz noch das Leben zu umarmen. Auch er – wie sein schon in der Jugend erwählter »Lieblingsdichter« Hölderlin – einer, dessen Glaube sich im »Trotzdem« beweist. Dieser Kraft zum Trotzdem gibt Nietzsche den Namen des Dionysos, »welcher die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat« und »trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft findet, – vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen *selbst zu sein*«.[141]

> *Schmerz ist auch eine Lust, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne . . . – Sagtet ihr jemals Ja zu einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja zu* allem *Wehe. . . Oh, so* liebtet *ihr die Welt – ihr Ewigen, liebt sie ewig und alle Zeit: und auch zum Weh sprecht ihr: vergeh, aber komm zurück! denn alle Lust will – Ewigkeit!*[142]

Dieser titanische Ketzer ist die mächtigste, selbständigste religiöse Kraft seines Jahrhunderts, die inmitten aller Zusammenbrüche um eine neue Sinngebung der entgöttlichten, zuerst verleumdeten und jetzt völlig sinnentleerten Wirklichkeit, um eine göttliche Verklärung der Welt ringt. Der den Menschen ruft, nicht in einem vordergründigen Tagleben, nicht in Materialismus und Positivismus sich zu genügen, sondern hinter die Fassaden der Dinge zu dringen und wieder auf die Sprache der numinosen Tiefe der Welt zu horchen!

O Mensch! Gib acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht!
»Ich schlief, ich schlief –,
Aus tiefem Traum bin ich erwacht:
Die Welt ist tief,
Und tiefer als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh –,
Lust – tiefer noch als Herzeleid« . . .[143]

Dieses Leben als ein Werden bedingt Schmerz und Lust. Es rechtfertigt um des Werdens willen alle Vernichtung, alles Untergehen, alles Sterben. Selbst noch die Heraufkunft des Nihilismus! Selbst noch dieses Schicksal Europas ist bejahenswert und notwendig, weil es als Verfallsprozeß der Humus sein wird für den neuen Glauben, welcher »jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird« – weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinterzukommen, daß uns »neue Werte nötig« sind!

Dionysos gegen den »Gekreuzigten«: da habt ihr den Gegensatz. Im ersten Fall (des Christentums) soll es (das Leben) der Weg sein zu einem heiligen Sein; im letzteren Fall gilt das Sein (selber) als heilig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen. Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlicht genug dazu; der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden. Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen – der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung des Lebens: es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen.[144]

Mit seiner »religiösen Bejahung des Lebens«, wie er selbst es nennt, hat Nietzsche schon als Zwanzigjähriger »alles, was mich getroffen, sei es Freude, sei es Leid, dankbar« angenommen – sie läßt ihn auf der Höhe des Lebens bekennen: »Heiden sind alle, die zum Leben Ja sagen, denen Gott das Wort für das große Ja zu allen Dingen ist.«

Es ist ein Däne, Georg Brandes, der mit bewährter Hand für Nietzsches Ruhm sorgt. Und es wird ein Ruhm ohne Grenzen, von europäischem, nein globalem Ausmaß. Weil seine Not die Not der jungen Generation Europas ist und sein Wille und Weg zur Überwindung ihre Sehnsucht. Nietzsche ist – wie Jaspers sagt – einer jener »mit ihrer Existenz sich bezeugenden und mit ihrer Erfahrung erleuchtenden Menschen«, ein »großer Sichopfernder«, mit Worten Gottfried Benns – »ein großer Märtyrer und Mann« und für ihn und seine Generation »das Erdbeben der Epoche«, die – wie Thomas Mann bekennt – »ihm Unendliches dankt«. Auf kaum einen, der bis Mitte des 20. Jahrhun-

derts seine Stimme im europäischen Chor erhebt, bleibt er ohne Wirkung – und sei es auch nur, daß er ihn zur Auseinandersetzung mit sich zwingt – : so gut auf die Schweizer Jacob Burckhardt und C. G. Jung wie die Skandinavier Ibsen und Strindberg, auf die Angelsachsen Shaw und Russell, ja den Amerikaner Emerson wie auf die Russen Schestow und Berdjajew, den Italiener Lombardi, den Spanier Ortega y Gasset und die Dänen Jens Peter Jacobsen und Wilhelm Grönbech, auf die Franzosen Bergson, André Gide, Saint-Exupéry, Camus und Gabriel Marcel wie auf die Deutschen Klages und Scheler, Heidegger, Jaspers, Albert Schweitzer, Hermann Hesse – um nur einige für den großen Ernst zu Zeugen zu rufen, mit dem er über die lärmende Begeisterungswoge hinaus sie zu stellen vermocht hat. Und jeden an einer anderen Stelle anrührte.

Wie nahe er der Seelenwelt des Norwegers Ibsen in manchem war, sagt dessen Glaube »an die unendlichen Möglichkeiten des Wunderbaren, die im Menschen selbst liegen. . ., an den schöpferischen, verklärenden, adelnden Schmerz; daß das Wunderbare in dem Menschen dann aufwacht, wenn sie sehr Schweres erleben«.[145] Wie eng begegnet er sich mit dem Russen Berdjajew in der Überzeugung, daß die Erfahrung des Bösen für den Menschen zum Aufstieg geweckt werden kann »dank der geistigen Kraft, die der ausgelöste Widerstand geweckt hat«.[146] Bewegung, Werden, Entwicklung – die großen Themen des europäischen Geistes, die auch für Nietzsche das Gesetz des Lebens sind, greifen sowohl Bergson wie Driesch, Max Scheler und Nicolai Hartmann und in England Alexander und Whitehead in ganz eigenen Denkentwürfen auf.

In Spanien wird José Ortega y Gasset zum Anwalt und Verteidiger der tiefen, immanenten Göttlichkeit des Lebens, das ihn zur klaren Frontstellung und zum offenen Ketzertum gegenüber dem das Leben in Rivalität zu Gott setzenden und als Sünde verleumdenden Christentum beruft, ohne ihn etwa in flachen Vitalismus zu verstricken. Nietzsches »War das – das Leben?. . . Wohlan! noch einmal!« schickt er seinem Plädoyer für das Leben voraus. Mit der ganzen »Kraft, für das Erhabene zu entbrennen, die das Wesen des Lebens ausmacht«, »die Haltung einmal völlig zu wechseln« und das Leben in seinem »Doppelantlitz« und in ihm das Göttliche zu erkennen, »anstatt seinen Sinn in irgendeinem Jenseits zu suchen – ist es nicht eine Aufgabe, würdig einer Generation, die der entscheidendsten Krisis moderner Geschichte beiwohnt«?[147]

»Die Welt ist tief, und tiefer als der Tag gedacht«, wurde der jungen Generation Dänemarks zum heiligen Leitmotiv. Unbefriedigt vom materialistischen Naturalismus und abgestoßen von der Dekadenz des Fin de siècle, empfand sie ihre innere Verwandtschaft mit dem Deutschen und stimmte sich auf seinen religiösen Grundton. Für die reichen Ströme, die gerade hier im Norden hervorbrechen, mag der Däne Pontoppidan (1857–1943) stehen,

der in Nietzsche »den neuen schaffenden Geist« als den »Geist mit Flügeln des Sturmvogels«[148] begrüßt. Gleich Nietzsche einem alten Pfarrergeschlecht entwachsen, geht er seinen eigenen Weg, jenem Leben zugewandt, »das im eigenen Innern wächst und blüht«, überzeugt, daß von der Bejahung des Lebens auch in seinen negativen Seiten, von dem Durchgang auch durch das Leid der Seele eine Heilkraft zuwächst, wie sie der ganz an der Oberfläche und im Materialismus treibenden Zeit so not tut. In seinem Roman *Das Totenreich* hält er Abrechnung mit der Seichtheit und Wurzellosigkeit der verantwortungslosen, bindungsfreien Menschen.

Er weist sie an ihre eigene Tiefe und führt sie durch Annahme des Schicksals in jeglicher Gestalt zu sich selbst hin, so daß sie

> *mit Schaudern sich abwenden werden von dem künstlich sterilisierten Dasein, der tagklaren Hölle, in der sie jetzt geblendet umherirren, während sie dann wieder ohne Widerstreben das Böse mit dem Guten vom Strom des Lebens in Empfang nehmen und Nahrung saugen werden sowohl aus dem Dunkel wie aus dem Licht.*[149]

Das aber, mit noch stärkerer Hinwendung zum Religiösen, hat vor allem in dem Dänen Helge Rode Gestalt angenommen, der aus müder Dekadenz »am Rande des Abgrundes« zu eigenem Gotteserlebnis durchbricht. Und wieder ist es die Leiderfahrung, die ihn an die letzten Tiefen rühren läßt und ihn fähig macht, Sterben und Tod in das Leben einzubeziehen und zu bekennen:

> *Diese geheimnisvolle Welt liebe ich: das Leben* und *den Tod.*[150]

Es sind dieselben vollen Klänge einer großen Bejahung, die der Schweizer Charles-Ferdinand Ramuz (1878–1947) einem schweren Leben abgelauscht hat und die auch ihm in dem einen göttlichen Akkord der Coincidentia oppositorum zusammenklingen, in dem es

> *nicht mehr Tod, nicht mehr Leben gibt. Es gibt nur noch dieses große Bild der Welt, in dem alles enthalten ist, aus dem nichts hinausgeht, in dem nichts zerstört wird. Es ist eine Stufe weiter, man muß sie überschreiten. Aber man sieht dieses Gesicht vor sich aufsteigen: es ist das Antlitz Gottes.*[151]

Dieses »Antlitz Gottes« ist beständig durchscheinend in der Welt des südfranzösischen Grafen Antoine de Saint-Exupéry. Man pflegt etwas verlegen zu sagen – und seine eigenen Freunde haben diese Ansicht genährt –, für diesen, der immer nach dem Wesentlichen unterwegs war, um es den Menschen zu bringen, für ihn »schweige Gott«, sein Schweigen und seine Abwesenheit aber seien des Todes . . . Wir werden im letzten Kapitel auf die Frage zurückkommen – sie berührt Entscheidendes. Lernen wir vorerst mit seinen Augen zu sehen. In seiner Welt, sagten wir, ist Gottes Antlitz beständig an-

wesend – aber nur für die, die sich selbst überschreiten und nicht in ihrem Ich satt und selbstgenügsam einschlafen und für die Gott nicht ein fertiges Geschenk, ein Besitz, ein Vorrat ist, der für sie bereitliegt. Für die es bei den Dingen nicht auf diese Dinge ankommt, »sondern auf die Wege, die sie öffnen«. Für die jeder Mensch, jedes Kind nicht ein Gegenstand ist, sondern »Weg für einen Gott, der sich nicht aufhalten läßt«.[152]

In was für eine Welt sind wir hier gelangt? Erinnert sie nicht an jene, in der einem kleinen Prinzen das Geheimnis geschenkt wurde:

Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.

und das Wissen:

Was die Wüste schön macht,ist, daß sie irgendwo einen Brunnen birgt.[153]

Ist sie nicht in aller ihrer Helle »tiefer als der Tag gedacht«? Es ist eine Welt, in der alles Werden, Wandlung, Weg ist und aller Sinn sich im Werden erfüllt. Der Baum mag von sich selber glauben, daß er aus Wurzeln, Stamm und Blätterwerk bestehe und sich selber diene, wenn er seine Wurzeln in den Boden senkt,

doch er ist nichts weiter als Weg und Durchgang. Durch ihn hindurch vermählt sich die Erde dem Honig der Sonne, treibt Knospen, öffnet Blüten, bildet Samenkorn, und wie ein vorgerichtetes Feuer, das aber unsichtbar ist, trägt das Samenkorn das Leben mit sich fort. . . Es gibt nur noch Stufen und Übergänge. Und warum solltest du etwas vom Baume glauben, was du nicht vom Samen glaubst? Du sagst nicht: »Der Samen lebt für sich selber. Er ist vollendet. Der Stengel lebt für sich selber. Er ist vollendet. Die Blume, in die er sich verwandelt, lebt für sich selber; sie ist vollendet. Der Samen, den sie gebildet hat, lebt für sich selber; er ist vollendet.«[154]

Welche Stufe ist die eigentliche? Welche ist das Endziel? Jede verwandelt die Erde in einen Lobgesang und bringt sie der Sonne dar. So ist es auch mit dem Menschen: Auch er ist nur ein Weg und eine Straße und ein Durchgang für Gott, sein Sinn erfüllt sich nur im Werden. Und wenn er meint, sein Ziel fliehe ewig vor seinem Verlangen, so ist das,

als wenn sich der Baum beklagen wollte:
Ich habe meine Blüte gebildet, könnte er sagen, und nun wird sie zum Samenkorn, und das Samenkorn wird zum Baum und der Baum abermals zur Blüte. . . So hast du deinen Sturm bezwungen, und dein Sturm ist Ruhe geworden. Aber die Ruhe ist nur Vorbereitung auf den neuen Sturm. Ich sage dir, es gibt keine göttliche Gnade, die es dir ersparte, zu werden. *Du möchtest sein. Du wirst erst in Gott zum Sein gelangen. Er wird dich in seine Scheuer einbringen, wenn du langsam* geworden *bist, wenn du aus deinen Taten geformt wurdest*[155]

– und nicht auf dem Wege innehieltest, um deine Vorräte zu genießen! Du wirst nichts finden, wenn du glaubst, du selbst wärest ein fertiger Vorrat unter deinen Vorräten – wenn du dich nicht verschenken kannst, dich nicht mehr »austauschen«, indem du dich in Leiden und Freuden, in Angst und Elend und dem Schweiße deiner Arbeit hingibst für ein Höheres! Jedes Herzklopfen, jedes Leid, jede Mühe bei deinem traurigen Besenkehren ist eine Kulthandlung und bringt dich Gott näher. Deine Inbrunst, mit der du dich an eine Sache hingibst, dich »austauschst« gegen ein Werk, das das Leben überdauert, und so dein Leben austauschst gegen die Einheit, an der du auch in deinem Tode weiterbaust. »Wer aufhört zu wachsen, der stirbt«, du lebst doch von dem, was du durch dich verwandelst! Doch jede Wandlung ist schmerzhaft. Du aber mußt durch die blinde Nacht und durch den Schmerz der Verpuppung um der ewigen Wandlung willen; und wenn du dabei durch die Nacht ohne Licht gehst und die Mühsal ohne Hoffnung erduldest. So gesehen werden Schmerz und Leid und alle Zwiespälte und Gegensätze »Voraussetzungen« einer höheren, reiferen Stufe, werden »die Lähmungen der Schmetterlingspuppe die Voraussetzung der Flügel«! Es gilt, den Schmerz in Kauf zu nehmen, weil Gott, der alle Dinge verknotet, dich mit etwas verknüpft, was höher ist als du selber. Denn es erweist sich, daß alles, was einmal Gegensatz, Feindschaft gewesen ist, in Gott allein, in seiner »Einheit ohne Streit miteinander versöhnt« sein wird.

Dieser Saint-Exupéry läßt seinen Kaid, den Herrscher über die Stadt in der Wüste, am Ende seines Lebens zu Gott sprechen:

Herr, so ist es auch mit meinem vielgeliebten Feinde. . . für den dasselbe gilt, da er mir gleicht. Ich übe Gerechtigkeit entsprechend meiner Weisheit. Und er übt Gerechtigkeit entsprechend seiner Weisheit. Beide scheinen einander zu widerstreiten . . . Doch er und ich, wir folgen auf entgegengesetzten Wegen mit unseren tastenden Händen den Kraftlinien des gleichen Feuers. In Dir allein, Herr, finden sie sich zusammen.–

Denn du bist, o Herr, das gemeinsame Maß für den einen wie für den anderen. Du bist der Knoten, der alles vielfältige Tun bestimmt.[156]

In dem Zimmer eines Klosters an der Rue de l'Abbé-Grégoire in Paris hängen nebeneinander die Porträts zweier Männer. Sie sind sich wohl nie begegnet, aber vieles ist ihnen gemeinsam. Beide entstammen sie französischen Adelsfamilien, beide wurden sie von Jesuiten erzogen, beider Lebenswege haben unendliche Weiten durchmessen und ihre Horizonte über die Maße des Üblichen geweitet, ohne sich aus der innigsten Berührung mit der Erde, mit der Welt zu lösen. Und sie beide haben in ihrem unermüdlichen Durchpflügen der Weltwirklichkeit die Adern Gottes gefunden. Die Gesichter, die hier nebeneinander von der Wand herabblicken, gehören Antoine de Saint-Exupéry und Pierre Teilhard de Chardin, und die hier beider Anden-

ken bewahrt, ist die ehemalige Mitarbeiterin Teilhards und Verwalterin seines Nachlasses.

Als junger Priester hatte Teilhard 1918 an der Front geschrieben:

Deshalb habe ich mein Gelübde, mein Priestertum in den Geist einer Bejahung und Vergöttlichung der Kräfte dieser Erde gekleidet . . .[157]

Die Überzeugung von der Notwendigkeit, »den leidenschaftlichen Glauben an Gott und den leidenschaftlichen Glauben an die Welt zu vereinen«, beherrscht sein ganzes Leben. Am 26. Januar 1936 schreibt er auf der Fahrt nach Peking:

Was immer mehr. . . meine innere Sorge beherrscht, das ist, Sie wissen es, das Bemühen, eine neue Frömmigkeit in mir aufzubauen und um mich zu verbreiten, eine Frömmigkeit, in der der persönliche Gott aufhört, der »jungsteinzeitliche« Großgrundbesitzer von ehedem zu sein, um zur Seele der Welt zu werden, nach der unser kultureller und religiöser Zustand verlangt.[158]

Dazu bedürfe es nicht allein einer Ausweitung des Gesichtsfeldes, sondern

einer Umkehrung der Perspektiven; das Übel (nun nicht mehr Strafe für eine Schuld, sondern »Zeichen und Wirkung« des Fortschritts) und die Materie (nicht mehr sündiges und niederes Element, sondern »Materie des Geistes«) gewinnen eine Bedeutung, welche der gewöhnlich als christlich angesehenen diametral entgegengesetzt ist.[159]

Diesem Verwandler der einstigen Diffamierung der Welt in eine Bejahung und Vergöttlichung aller ihrer Kräfte bietet die Wirklichkeit, die »Materie« – das heißt die »uns allen gemeinsam faßbare, unendlich unstete und veränderliche Umgebung, in deren Schoß eingetaucht wir leben« – sich unserem Handeln »unter den rätselhaften Zügen einer Macht mit zwei Gesichtern«[160] dar: Denn sie ist zugleich die Schwere, der Schmerz, das Altern, das, was verwundet und tötet, aber gleichzeitig ist sie »auch die körperliche Freude, die Berührung, die erhöht, die Anstrengung, die männliche Kraft verleiht, und die Freude am Wachstum«, das, was anzieht, erneuert, vereinigt und blüht, was uns nährt und emporhebt, durch was wir Gott berühren und was uns mit ihm verbindet. Dies jedenfalls, was christlich-dualistische Ausschließlichkeit als Gegenwurf des Geistes Gottes einseitig aus ihr gemacht hatte, ist sie für Teilhard nicht mehr:

Die Materie ist vor allem nicht nur das Gewicht, das nach unten zieht, der Schlamm, in dem man versinkt, das Dornengestrüpp, das uns den Weg versperrt.

Was sie ist, hängt vom Menschen selber ab, denn sie ist nicht für alle Menschen dasselbe. Hier drängt sich Teilhard das einprägsame Bild für den glei-

chen Gedanken auf, in dem er sich mit dem Russen Theophanes dem Einsiedler trifft:

In sich selbst, bevor wir überhaupt zu ihr Stellung genommen und unsere Wahl getroffen haben, ist die Materie einfach der Berghang, auf dem man ebenso gut hinauf- wie hinabsteigen kann; sie ist das Element, das ebenso gut trägt wie nachgibt, sie ist der Wind, der zu Boden wirft oder emporreißt.[161]

Weil Gott uns »unvergleichlich nahe und faßbar« in allen Kräften des Universums umringt, durchdringt und durchknetet, weil er das »völlig widersprechend Scheinende« in sich zusammenfaßt und in Einklang bringt, wird dem Menschen, der dieses Leben in all seinen Widersprüchen annimmt, das tiefe Eintauchen in die Materie mit all ihren Schatten, mit ihrem Zerstören und ihrem Niederschlagen nur der Weg, auf dem er im Erleiden des Wachstums »sich selbst überholt«.

Der Mensch geht gewachsen, gestählt und erneuert aus einer Prüfung oder selbst aus einem Zusammenbruch hervor, der ihn anscheinend für immer hätte mindern oder niederschmettern müssen. Der Mißerfolg spielt also für uns dieselbe Rolle wie das Höhensteuer für das Flugzeug oder wie die Baumschere für die Pflanze.[162]

In jedem Wachstum lassen wir Gott in uns größer werden. Für uns, die wir ihn in allen Elementen des Weltalls berühren, sind das Übel und das Böse, Leid, Einsamkeit und Angst Stufen unseres Wachsens ebenso, wie alle Unvollkommenheiten, Krankheiten und Fehlentwicklungen im Universum notwendige Tastversuche sind und die Stufen des Sich-Ordnenden und des ewigen Werdens. Alles Negative bewirkt im Ganzen ein Großes und Neues. Es

fügt dem göttlichen Bereich einen Akzent, einen Ernst, eine Deutlichkeit und eine Tiefe hinzu, die er ohne sie nicht besäße. Die Bergzinne kann nur durch den Abgrund, über dem sie aufragt, recht gemessen werden.[163]

Dieser sich grenzenlos in die Tiefe senkende Abgrund will die bedrängende unermeßliche Macht verdoppeln, mit der Gott über uns hereinbricht. Und wir erkennen die ungeheure Wahrheit, daß der »düstere Schein mit allen Abgründen, die er aufdeckt, zur lodernden Fülle des göttlichen Bereiches« dazu gehört. Nur wenn wir dies erkennen, beginnt alles um uns zu leuchten, wenn nicht, bleibt der Himmel schwarz, und die Welt bleibt »ein schreckliches Ding«. Gib, fleht Teilhard, daß ich es dennoch bejahe, weil ich Dich in ihm verborgen sehe! Denn wahrhaftig, auch das Ungeheure, Düstere bist Du – ist nur Erscheinungsform desselben und einen Göttlichen.

Aber ist Gott auch in jedem Tod und durch jeden Tod zu finden? fragt Teilhard. Es gibt Fälle, wo unsere Weisheit, auch die, daß der Tod notwen-

dig und sinnvoll ist, damit die Spirale des Lebens sich immer höher schwinge, am Ende ist. Und Teilhard antwortet:

Übersteigen wir den Tod, indem wir in ihm Gott entdecken! Und das Göttliche wird sich auf einen Schlag in unseren Herzen selbst finden, in der hintersten Falte, die Ihm entgehen zu können schien.[164]

Wenn wir jenen Schritt tun, bei dem unser ganzes Ich den Boden unter den Füßen verliert, wenn wir angesichts des Todes uns selbst verlieren – laß uns Dich unter der Gestalt der fremden Macht wiedererkennen, die mich zerstören will, laß uns verstehen,

daß Du es bist der – sofern mein Glaube groß genug ist – unter Schmerzen die Fasern meines Seins zur Seite schiebt, um bis ins Mark meines Wesens einzudringen und mich in Dich hineinzuziehen.[165]

Denn um endgültig in uns einzudringen, muß Gott uns entleeren und so für sich selbst Platz schaffen, um uns sich anzugleichen, uns immer wieder in die Hand nehmen und im Tode umschmelzen. So wird des Todes unheilvolle Macht – zu zersetzen und aufzulösen – sich dazu gedrängt sehen, die erhabenste Tätigkeit des Lebens zu vollziehen; und die Leere wird Fülle und Einheit in Gott werden.

Durch jedes Übel hindurch begegne ich Gott, tiefer als das Übel. Und darum vermag der Mensch seine Stimme zu einem leidenschaftlichen, glühenden Ja zur Wirklichkeit zu erheben und seinen segnenden und preisenden *Hymnus an die Materie* zu singen:

Gesegnet seist du, herbe Materie, unfruchtbarer Boden, harter Fels, du, die du nur der Gewalt weichst und zwingst zu arbeiten, wenn wir essen wollen.

Gesegnet seist du, gefahrvolle Materie, gewalttätiges Meer, unzähmbare Leidenschaft, du, die du uns verschlingst, wenn wir dich nicht anketten. . .

Gesegnet seist du, tödliche Materie, du, die du uns, eines Tages in uns zerfallend, mit Gewalt in das Herz selbst dessen einführen wirst, was ist.

Ohne dich, Materie, ohne deine Angriffe, ohne dein Herausreißen würden wir träge, stillstehend, kindisch, unwissend um uns selbst und um Gott dahinleben.

Du schlägst und verbindest – du widerstehst und du beugst dich – du stürzest um und du baust auf – du verkettest und du befreist.

Wir müssen, wenn wir dich haben wollen, dich im Schmerz sublimieren, nachdem wir dich wollüstig in unsere Arme genommen haben. . .

Trage mich dorthin empor, Materie, durch das Bemühen, die Trennung und den Tod – trage mich dorthin, wo es endlich möglich sein wird, das Universum keusch zu umarmen.[166]

Dies Bekenntnis zum Leben »auch unter den schlimmsten Umständen«, sein Entschluß, zu bejahen und dem Furchtbarsten noch einen positiven Sinn

abzuringen – sie sind für Teilhard nicht wohltönende Theorie, sie entspringen seiner mit der ganzen Existenz immer erneut erhärteten Religion. Sie hat Teilhard hundertfach bewähren müssen in einem Leben voller Tragik, das ein Unmaß von oft unerträglicher Qual und Gewissensnot auf den häufte, der sein Erlebnis der Göttlichkeit des Kosmos als göttlichen Auftrag verstand, das Wort von der Aussöhnung Gottes mit der Welt gegen alle Unterdrückung, Tadel und päpstliche Verdammung, Verbannung aus der Heimat, Lehrverbot, Rede- und Druckverbot zu verkünden, und ihn zum lebenslangen Schweigen verurteilte. Am 24. Mai 1924, als er wiederum einen neuen Schlag empfängt, schreibt er aus der Mongolei:

> *Aber Sie vermuten richtig, daß es keiner Macht auf der Erde gelingen wird, weder die Richtung noch die Intensität jeglicher Einflußnahme, deren ich fähig bin, zu ändern. Bitten wir nun den Herrn, daß er uns hilft, diese Haltung ohne Bitterkeit zu bewahren, indem er uns zeigt, daß sein Wirken sich auch noch in den unangenehmsten Ränken gewisser abgestumpfter Geister verkörpern kann. Mein ganzes inneres Leben orientiert und festigt sich immer mehr in der Vereinigung mit Gott, und die finde ich in »allen inneren und äußeren Kräften dieser Welt«. Aber damit diese Haltung voll zur Wirkung kommt, darf man von diesen Kräften* nichts *ausschließen: weder den Tod noch die »Verfolgung« auf dem Gebiet der Ideen.*[167]

»Sich auf Gott richten, kann keine andere Bewegung bedeuten, als sich auf die Erde richten . . .«

»Gott und die Erde in demselben Gedanken denken können. . . « »Die Liebe zum Leben und die Liebe zu Gott muß zusammenfallen. . . « »Gott ins Leben hinabsinken oder das Leben zu Gott emporblühen zu lassen. . .«

Das ist die *Sprache* des Professors der Paläontologie und Jesuitenpaters Teilhard de Chardin – aber als diese Stimme sprach, absolvierte Teilhard noch sein Philosophiestudium auf der Insel Jersey. Sie ist die *Stimme* des Dichters Rainer Maria Rilke.[168]

Was sich dem jungen Rilke des *Stundenbuchs* und der *Geschichten vom lieben Gott* geschenkt hatte, der Glaube an die Durchdrungenheit der Dinge der Welt vom göttlichen Innenraum, der durch alle Dinge geht – Teilhard wird vom »Göttlichen Bereich« sprechen –, an die Welt als des »Einfallstors« zu Gott, der die Mitte von allem, das Dunkel, die Tiefe der Welt ist, »die mit Bäumen aus der Erde bricht« – Saint-Exupéry wird vom »Weg und Durchgang zu Gott« sprechen –, an Gott als den Werdenden, nie Vollendeten, Kommenden, Zukünftigen – den sie alle seit Eckhart, Cusanus, Hegel, Nietzsche bekennen –, der mit dem Menschen reift, an dem jeder baut, indem er »das Leben zur Vollkommenheit lebt«, an Gott, der »in einem ewigen Aufgang begriffen ist« – der, wie Teilhard sagen wird, »nie aufhört zu entstehen« –, diese Gotteserfahrung mit ihrer Nähe und Vertrautheit, die noch erlaubte,

ihn zu »nennen«, ist durch das Ungeheuerliche, das Rilke mit dem Krieg als ein innerstes Verschüttetsein zustieß, jetzt auf einer anderen, umfassenderen Stufe aufgehoben und sternenweit ausgespannt.

Im Februar 1923 schreibt er an ein junges Mädchen:

Jetzt würdest Du mich ihn kaum nennen hören, es ist eine unbeschreibliche Diskretion zwischen uns, und wo einmal Nähe war und Durchdringung, da spannen sich neue Fernen so wie im Atom, das die neue Wissenschaft auch als ein Weltall im Kleinen begreift. Das Faßliche entgeht, verwandelt sich, statt des Besitzes erlernt man den Bezug, und es entsteht eine Namenlosigkeit, die wieder bei Gott beginnen muß, um vollkommen und ohne Ausrede zu sein. . . Die Eigenschaften werden Gott, dem nicht mehr Sagbaren, abgenommen, fallen zurück an die Schöpfung, an Liebe und Tod. . .[169]

Danach kommt das Christliche für ihn immer mehr »außer Betracht«: Die Anschauung, sündig zu sein, als Voraussetzung für den Abgrund zwischen Gott und uns, der erst die Brücke des Mittlers erforderlich und sinnvoll macht, die Anschauung, um dieser Sündhaftigkeit willen »des Loskaufs zu bedürfen als Voraussetzung zu Gott, widersteht immer mehr einem Herzen, das die Erde begriffen hat«.

So spricht der Rilke, der nach der Bodenlosigkeit einer »fast ganz widerrufenen, zerfallenden, sich selbst zerreißenden Welt« wieder auf der Erde Fuß faßt, die ihm mehr als das Nur-Diesseitige, Nur-Hiesige ist. Und er bekennt:

Erst zu dem, dem auch der Abgrund ein Wohnort war, kehren die (in das Jenseits) vorausgeschickten Himmel um, und alles tief und innig Hiesige, das die Kirche ans Jenseits veruntreut hat, kommt zurück; alle Engel entschließen sich lobsingend zur Erde![170]

Tod – dies war es, was, seitdem die Welt im großen Zerstörung und Untergang hervorbrachte, alle Fragen neu zu stellen aufgab. Und vor allem diese, die er im Herbst 1915 herausschreit: »Wie ist es möglich zu leben, wenn doch die Elemente dieses Lebens uns völlig unfaßlich sind? Wenn wir. . . dem Tode gegenüber unfähig sind, wie ist es möglich dazusein?« Wie ist es möglich, »daß die Menschen seit Jahrtausenden mit dem Leben umgehen (von Gott gar nicht zu reden) und dabei diesen unmittelbarsten Aufgaben so neulingshaft ratlos, so zwischen Schrecken und Ausrede, so armselig gegenüberstehen? Ist das nicht unbegreiflich?«[171] Und wie erst umgehen mit dem Tod!

Erlebt und doch, in seiner Wirklichkeit, uns nicht erlebbar, uns immerfort überwissend und doch von uns nie recht zugegeben, den Sinn des Lebens kränkend und überholend von Anfang an, wurde auch er, damit er uns im Finden dieses Sinnes nicht beständig unterbräche, ausgewiesen, hinausverdrängt er, der uns

wahrscheinlich so nahe ist, daß wir die Entfernung zwischen ihm und der inneren Lebensmitte in uns gar nicht feststellen können, er wurde ein Äußeres, täglich Ferngehalteneres, das irgendwo im Leeren lauerte, um, in bösartiger Auswahl, den und jenen anzufallen; mehr und mehr stand der Verdacht wider ihn, daß er der Widerspruch, der Widersacher sei, der unsichtbare Gegensatz in der Luft, der, an dem unsere Freuden eingehen, das gefährliche Glas unseres Glücks, aus dem wir jeden Augenblick können vergossen werden.

Gott und Tod waren nun draußen, waren das Andere, und das Eine war unser Leben, das nun um den Preis dieser Ausscheidung menschlich zu werden schien, vertraulich, möglich, leistbar.

Und da aus diesem Daseinsversuch

Gott und Tod abgezogen schienen (als ein nicht Hiesiges, sondern Späteres, Anderwärtiges und Anderes), beschleunigte sich der kleinere Kreislauf des nur Hiesigen immer mehr, der sogenannte Fortschritt wurde zum Ereignis einer in sich befangenen Welt, die vergaß, daß sie, wie sie sich auch anstellte, durch den Tod und durch Gott von vorneherein und endgültig übertroffen war.

Aber die Natur weiß nichts von dieser »Verdrängung« –

. . . blüht der Baum, so blüht so gut der Tod in ihm wie das Leben, und der Acker ist voller Tod, der aus seinem liegenden Gesicht einen reichen Ausdruck des Lebens treibt.

. . . auch die Liebe nimmt nicht Rücksicht auf unsere Einteilungen, sondern reißt uns, zitternd wie wir sind, in ein endloses Bewußtsein des Ganzen hinein. – Die Liebenden leben nicht aus dem abgetrennten Hiesigen; als ob nie eine Teilung vorgenommen wäre, greifen sie den ungeheueren Besitzstand ihrer Herzen an, von ihnen kann man sagen, daß ihnen Gott wahrhaft wird und daß der Tod ihnen nicht schadet: denn sie sind voller Tod, indem sie voller Leben sind.[172]

Die Natur, die Liebenden, das Kind und der Held – sie sind die einzigen, in denen das Leben noch das Ganze ist: ohne Einteilungen und Abtrennungen, ohne kränkende Verdrängungen und Ausweisungen in das Jenseits! Die Existenz des modernen Menschen, der sich nach den Vernichtungen und Untergängen des Krieges, weil vor ihm die traditionellen Glaubensbindungen vollends versagt haben, entsetzt und schauernd vor der Leere des Nichts findet, wird hier zu einer ungeheuren Anklage gegen den christlichen Dualismus: gegen das Hinausdrängen Gottes und des Numinosen, das den Menschen in ein Leben der Trostlosigkeit, des einsamen Ausgeliefertseins an Sinnlosigkeit, Ungeborgenheit und Angst stößt, gegen die Zerreißung des Ganzen in ein Diesseits und ein Jenseits, die jene Sinnentleerung des modernen Menschen und seine Flucht in den Materialismus verschuldet hat, gegen die Verdrängung des Todes zu einem Feindlichen, dem Schrecklichen überhaupt,

dessen Drohung ihn aus dem Seinszusammenhang in die absolute Leere stürzen läßt, ihn in letzte Verlorenheit und Existenzangst wirft, gegen die verhängnisvollen Spaltungen und Grenzziehungen nicht nur zwischen Diesseits und Jenseits, Leben und Tod, auch zwischen Innen und Außen, die ein Ersatzdasein in einer amerikanischen Schein-Ding-Welt mit Übertönen der Leere und Einsamkeit durch Tempo, Rausch und Lärm heraufbeschworen hat, gegen die Herabsetzung und Entstellungen des Irdischen, der Natur, des Geschlechts, mit der

> *sie die Erde immer mehr denjenigen aus(liefern), die sich bereit finden, aus ihr, der verfehlten, verdächtigten, die doch zu Besserm nicht tauge, wenigstens einen zeitlichen, rasch ersprießlichen Vorteil zu ziehn. . .*[173]

klagt bei Rilke der »junge Arbeiter« an; so die *Sonette an Orpheus:*

> *Heute stürzen die Überschüsse, dieselben,*
> *nur noch als Eile vorbei, aus dem waagrechten gelben*
> *Tag in die blendend mit Licht übertriebene Nacht.*
> *Aber das Rasen zergeht und läßt keine Spuren . . .*[174]

Nicht die Maschinenwelt, die wir aufgebaut haben, beklagt Rilke. Sondern den Gebrauch, den wir von diesem Leben machen. Darum ist sein ganzes Werk nur von dem Bestreben geführt, überall jene »alten Verdrängungen zu korrigieren, die uns die Geheimnisse entrückt und nach und nach entfremdet haben, aus denen wir unendlich aus dem Vollen leben konnten«. Und seine Arbeit hat »nur noch den einen Sinn und Auftrag, von dieser Einsicht, die mich so oft unerwartet überwältigt. . . Zeugnis abzulegen«, zu künden »das Eine, was not tut«, und in den *Duineser Elegien* und den *Sonetten an Orpheus* eine Antwort auf die Frage zu versuchen: Wie ist es möglich zu leben?

Dieser »ins Bodenlose gehängte«, in sich selbst zerspaltene moderne Mensch, der sich aus der tiefsten Verlorenheit in einer chaotischen Welt nach einem das Nur-Hiesige Übersteigenden, nach den göttlichen Ordnungen sehnt, ist ihrer Zuwendung nicht gewachsen. Ihm zeigen sie sich, wenn er in seiner Qual seinen verzweifelten Schrei hinausstößt, als das unerträglich Schreckliche. Und nicht nur von ihnen, auch von der Natur sieht er sich ausgeschlossen und allein auf sich zurückgeworfen in eine leere Welt aus toten Gewohnheiten, in eine Verlassenheit, die ihm in seinen Nächten nur schmerzhafter bewußt wird:

> *Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn aus der Engel*
> *Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme*
> *einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem*
> *stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts*
> *als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,*

und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.
Und so verhalt ich mich denn und verschlucke den Lockruf
dunkelen Schluchzens. Ach, wen vermögen
wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht,
und die findigen Tiere merken es schon,
daß wir nicht sehr verläßlich zu Haus sind
in der gedeuteten Welt. Es bleibt uns vielleicht
irgendein Baum an dem Abhang, daß wir ihn täglich
wiedersähen; es bleibt uns die Straße von gestern
und das verzogene Treusein einer Gewohnheit,
der es bei uns gefiel, und so blieb sie und ging nicht.
O und die Nacht, die Nacht, wenn der Wind voller Weltraum
uns am Angesicht zehrt –, wem bliebe sie nicht, die ersehnte,
sanft enttäuschende, welche dem einzelnen Herzen
mühsam bevorsteht.[175]

Erst indem er die Gegensätzlichkeiten des Lebens, auch sein Furchtbares, auch den Tod bejaht, aushält, es in seiner ganzen Tiefe durchleidet, gewinnt er, sich verwandelnd, die Kraft, das Irdische zu übersteigen und seine Göttlichkeit zu erfahren. Und erst diese Hinordnung auf das alles umfassende Seinsganze heilt den Menschen, weist ihm Sinn und Ort im Ganzen an, aus dem er nun nicht mehr herausfallen kann. Darum kann er rückhaltslos das Leben, das ganze, unzerteilte Leben in seiner Furchtbarkeit und seiner Seligkeit bejahen und bekennen:

Erde, du liebe, ich will. Oh glaub, es bedürfte
nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen – einer,
ach, ein einziger ist schon dem Blute zu viel.
Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her.
Immer warst du im Recht, und dein heiliger Einfall
ist der vertrauliche Tod.
Siehe, ich lebe. Woraus? Weder Kindheit noch Zukunft
werden weniger. . . Überzähliges Dasein
entspringt mir im Herzen.[176]

Und dies ist seine Antwort auf seine inmitten des Krieges gestellte Frage: Die namenlose Entschlossenheit zur Erde schließt auch das Ja zu ihrem heiligen Einfall, die Entschlossenheit zum Tode ein, der nun hineingenommen ist in das groß und weit und offen gewordene Leben, in das Ganze. Nur so ist das Leben wieder möglich, wenn wir, uns verwandelnd, das Zerstörerische, Negative, Furchtbare bejahen als notwendigen Bestandteil des unversehrten Ganzen, indem wir »die *Einheit* von Leben und Tod voraussetzen,

damit sie sich nach und nach erweise«! Vielleicht gelingt es uns dann, »das Wort Tod ohne Negation zu lesen«, wenn wir einsehen:

> *Wie der Mond, so hat gewiß das Leben eine uns dauernd abgewendete Seite, die* nicht *sein Gegenteil ist, sondern seine Ergänzung zur Vollkommenheit, zur Vollzähligkeit, zu der wirklichen heilen und vollen Sphäre und Kugel des* Seins.[177]

Wenn wir fähig sind, das Leben als ganzes zu lieben und darum auch seine furchtbaren und entsetzlichen Seiten zuzugeben als zu ihm gehörig, gewinnen wir die innere Freiheit, die uns über sie erhebt, und die Kraft, sie zu bestehen, daraus uns die Fülle des Daseins erblüht –

> *so wie wir. . . seine schreckliche Furchtbarkeit bejahen, auf die Gefahr hin, an ihr zu Grunde zu gehen – erschließt sich uns eine Ahnung des Seligsten, das um diesen Preis unser ist. Wer nicht der Fürchterlichkeit des Lebens irgendwann mit einem endgültigen Entschlusse zustimmt, ja ihr zujubelt, der nimmt die unsäglichen Vollmächte unseres Daseins nie in Besitz, der geht am Rande hin, der wird, wenn einmal die Entscheidung fällt, weder ein Lebendiger, noch ein Toter gewesen sein. Die Identität von Furchtbarkeit und Seligkeit zu erweisen, diese zwei Gesichter an demselben göttlichen Haupte, ja dieses einen einzigen Gesichts, das sich nur so oder so darstellt, je nach der Entfernung, aus der, oder der Verfassung, in der wir es wahrnehmen. . . : dies ist der wesentliche Sinn und Begriff meiner beiden Bücher.*[178]

Was ist dies anderes als Sinn und Begriff der Coincidentia oppositorum! Mit ihm macht Rilke in einer Weise Ernst, die eine von Grund auf andere Sicht und Erlebensweise des Lebens eröffnet. Und wir werden Zeuge, wie er, ganz aus sich schöpfend, den uralten europäischen Gedanken der Coincidentia oppositorum erneuernd und zu Ende denkend, ein gegenüber dem *herrschenden* grundsätzlich neues Lebensbewußtsein schafft, wie es bei Eriugena und anderen europäischen Ketzern bereits vorgebildet, aber, wo es sich regte, verdammt und verketzert worden war.

»*Lebens- und Todesbereitschaft erweist sich als eines in den Elegien*«, so deutet Rilke selber seinem Übersetzer ihren Sinn, wobei er mit eigener Hand wie stets durch die Sperrungen im Text aufs lebhafteste die Gewichte zu setzen pflegt. Und hier kommt sein wesentlichstes Anliegen zur Sprache:

> *Der Tod ist die uns abgekehrte, von uns unbeschienene* Seite des Lebens: *Wir müssen versuchen, das größeste Bewußtsein unseres Daseins zu leisten, das* in beiden unabgegrenzten Bereichen *zu Hause ist,* aus beiden unerschöpflich genährt . . . *Die wahre Lebensgestalt reicht durch* beide *Gebiete, das Blut des größesten Kreislaufs treibt durch beide:* es gibt weder ein Diesseits noch ein Jenseits, *sondern die große Einheit. . . dieser so, um ihre größere Hälfte erweiterten, in dieser nun erst* ganzen, *nun erst* heilen Welt.[179]

Das ist die Überwindung des christlichen Dualismus aus europäischem Geist! Es bedeutet die Heilung des zerrissenen Seins, die Gewinnung einer umfassenden bergenden Lebensganzheit, aus der kein Herausfallen droht in die Leere, in der wir im Gegenteil die innere Sinnmitte in allem Leben finden – und in uns selbst.

Und Rilke unternimmt das Ungeheure: Er legt die Grenzpfähle nieder zwischen Leben und Tod, er reißt die Trennmauern ein zwischen Lebenden und Toten, er beseitigt die Schranken zwischen Gegenwart und Vergangenheit, zwischen Gegenwart und Zukunft!

Dieser unangefochtenen, umfassenden Ganzheit, in der die Grenzen gefallen, die Gegensätze aufgehoben sind in der einen »größesten«, heilen Einheit, ihr verleiht er Gestalt in dem Gotte Orpheus, der von den Lebenden zu den Toten und von den Toten zu den Lebenden schreitet, der »in dem und dem« und in allem blüht als Metamorphose seiner selbst, der »kommt und geht«, der, das Hiersein überschreitend, »schon dort ist« und so die Türen zu den Toten offenhält »nach der anderen wundoffenen Hälfte zu«.[180]

Ist er ein Hiesiger? Nein, aus beiden Reichen
erwuchs seine weite Natur.[181]

So steht der Gott für jenes »Ganze«,

dessen Tiefe und Einfluß wir, überall unabgegrenzt,
mit den Toten und den Künftigen teilen.

Wir, diese Hiesigen und Heutigen, sind nicht einen Augenblick in der Zeitwelt befriedigt, noch in sie gebunden – wir gehen immerfort über und über zu den Früheren, zu unserer Herkunft und zu jenen, die scheinbar nach uns kommen. In jener größesten »offenen« Welt sind alle, man kann nicht sagen »gleichzeitig«, denn eben der Fortfall der Zeit bedingt, daß sie alle sind. Die Vergänglichkeit stürzt überall in ein tiefes Sein.[182]

Alle Angst und Trostlosigkeit vor der Flüchtigkeit und Sinnlosigkeit des Lebens stillt sich in dem tieferen Bezug zum alles durchdringenden und bedingenden Göttlichen.

Dies alles ist mehr als ein lyrischer Empfindungsaufschwung, geschweige das ästhetische Bekenntnis eines Dichters des l'art pour l'art, als den man Rilke immer wieder in seinem Wesentlichsten entmündigt und ihn um den tödlichen Ernst seiner Verantwortung des »Einen, was not tut« bringt, um das »Wichtigste und Gültigste, was ich um die Zeit meiner Lebensmitte festzustellen vermocht hatte«.

Wenn sich in Rilkes *Brief des jungen Arbeiters*, verfaßt unmittelbar nach dem »namenlosen Sturm« jener wenigen »Tage ungeheuren Gehorsams im Geiste«, in dem ihm die *Elegien* und die *Sonette* »geschenkt« wurden, die Bemerkung findet:

Ja, es kommt mir fast unrecht vor, noch »Zeit« zu nennen, was eher ein neuer Zustand des Freiseins war, recht fühlbar ein Raum, *ein Umgebensein von Offenem, kein Vergehn –*[183]

oder wenn er zuvor einem Brief anvertraut:

Längst hab ich mich ja gewöhnt, die gegebenen Dinge nach ihrer Intensität aufzufassen, ohne. . . um die Dauer besorgt zu sein –

so kündigt sich hier ein tiefgreifender Wandel im Verhältnis zur Wirklichkeit an. Mit ihm steht Rilke ebenfalls keineswegs etwa allein in seiner Zeit. An verschiedenen Stellen Europas bewegen sich Gedanken in ähnlicher Richtung: bei Bergson in Frankreich, Palágyi in Ungarn, Minkowski und Einstein in Deutschland, Alexander und Whitehead in England und Abbagnano in Italien. Und seine Sicht ist in Europa nicht neu. Der Schotte Eriugena, der Deutsche Nikolaus von Kues und der Italiener Giordano Bruno und andere waren ihm in ihren dem vorherrschenden Zeitbegriff widersprechenden Denken vorangegangen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hatte schon Eriugena als gleichzeitig, zeitlos, ewig verstanden, ebenso wie für ihn Gott als Übersinnliches – Unsichtbares sagt Rilke – das Sinnliche, die Erde und uns, in denen er »erscheint«, unendlich übertrifft, ohne jene Grenzziehung von Diesseits und Jenseits, von Außen und Innen, Subjekt und Objekt zu kennen. In dem berühmten *Elegien-Brief* an seinen Übersetzer fährt Rilke fort:

Und so sind alle Gestaltungen des Hiesigen nicht nur zeitbegrenzt zu gebrauchen, sondern, so weit wir's vermögen, in jene überlegenen Bedeutungen einzustellen, an denen wir teilhaben. Aber nicht im christlichen Sinne *(von dem ich mich immer leidenschaftlicher entferne), sondern in einem rein irdischen, tief irdischen, selig irdischen Bewußtsein gilt es, das hier Geschaute und Berührte in den weiteren, den weitesten Umkreis einzuführen. Nicht in ein Jenseits, dessen Schatten die Erde verfinstert, sondern in ein Ganzes,* in das Ganze –

das für ihn das alles umfassende Göttliche ist, Teilhards »Göttlicher Bereich«. Und es ist, als hörten wir Teilhards *Hymne auf die Materie,* in die einzutauchen er uns zuruft, damit wir Gott durch sie ergreifen, wenn Rilke uns auffordert, anstatt das Hiesige schlechtzumachen und herabzusetzen,

diese vorläufige, hinfällige Erde uns so tief, so leidend und leidenschaftlich einzuprägen, daß ihr Wesen in uns »umsichtbar« wiederaufsteht.

Wir sind die Bienen des Unsichtbaren. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible. *Die* Elegien *zeigen uns an diesem Werke, am Werke dieser fortwährenden Umsetzungen des geliebten Sichtbaren und Greifbaren in die unsichtbare Schwingung und Erregtheit unserer Natur, die neue Schwingungszahlen einführt in die Schwingungssphären des Universums. –*

Die Erde hat keine andere Ausflucht, als unsichtbar zu werden in *uns, die wir mit einem Teil unseres Wesens am Unsichtbaren beteiligt sind.*[184]

Dieser Teil unseres Wesens, die »Tiefendimension unseres Inneren, das nicht einmal die Geräumigkeit des Weltalls nötig hat«, mit der – wie auch Eriugena, Eckhart, Böhme wußten – wir in das Göttliche hineinragen, geht in seiner Tiefe wie die Basis einer Pyramide

so völlig in die Breite, daß wir, je weiter wir in sie niederzulassen uns befähigt sehen, desto allgemeiner einbezogen erscheinen in die von Zeit und Raum unabhängigen Gegebenheiten des irdischen, des, im weitesten Begriffe, weltischen *Daseins.*

Ich habe seit meiner frühesten Jugend die Vermutung empfunden, daß in einem tieferen Durchschnitt dieser Bewußtseinspyramide uns das Sein konnte zum Ereignis werden, jenes unverbrüchliche Vorhanden-Sein und Zugleich-Sein alles dessen, was an der oberen »normalen« Spitze des Selbstbewußtseins nur als »Ablauf« zu erleben verstattet ist.[185]

Rilke ist überzeugt, daß Vergangenes und Zukünftiges »als Gegenwärtigkeit letzten Grades aufzufassen« nicht erst eine Leistung unseres Einheit schaffenden Bewußtseins ist, sondem »einem wirklichen Zustande entspricht, mag er auch durch alle Vereinbarungen unseres ausgeübten Lebens widerrufen sein«.

So ist im Bejahen und Durchschreiten der letzten Negativität der Bezug zum Göttlichen wiedergewonnen und verläßlicher gegründet. Die tiefere Verwurzelung im ganzen Seinszusammenhang macht das ganz und gar in Frage gestellte »Leben wieder möglich« und stattet es mit einer Freiheit und offenen Weite aus, die Ängste und Trostlosigkeit des modernen Menschen überwindet und heilt. Das Dunkel ist nicht mehr das Schreckliche. Die »Nacht«, für den ins Bodenlose gehängten Menschen der Raum der trostlosen Verlassenheit und Qual, der nur aus dem die Tiefe verneinenden, das Dunkel fürchtenden »waagrechten gelben Tag« die künstliche Helle borgt für »die blendend mit Licht übertriebene Nacht« – sie hat die Dimension des Numinosen zurückerhalten. Sie ist die große, ihn wie hautnah umfangende Einheit des Seins in seiner Unerschöpflichkeit, das sich als ewig junges Werden ewig neu gebiert und mit seiner Dauer das Dasein des Irdischen unendlich übertrifft. In sie ist der Mensch so innig eingelassen, daß sie den, der sich mit seinem Ja zur Erde in ihre Ordnungen einfügt, das befreiende Bewußtsein von letztem Geborgen- und Getragensein gibt, das Bewußtsein von Sein.

Nacht. Oh du in Tiefe gelöstes
Gesicht an meinem Gesicht.
Du, meines staunenden Anschauns größtes
Übergewicht.

Nacht, in meinem Blicke erschauernd,
aber in sich so fest;
unerschöpfliche Schöpfung, dauernd
über dem Erdenrest;

voll von jungen Gestirnen, die Feuer
aus der Flucht ihres Saums
schleudern ins lautlose Abenteuer
des Zwischenraums:

wie, durch dein bloßes Dasein, erschein ich,
Übertrefferin, klein –;
doch, mit der dunkelen Erde einig,
wag ich es, in dir zu sein.[186]

Dieses Glück des endlichen Überstandenhabens hat Rilke im selben Jahr – 1924 – in einer seiner reifsten Dichtungen, schon dem Tode nahe, gefeiert. Aus ihm hat er die eigentliche Bestimmung des Menschen entnommen – wie er sie selbst gelebt und erfüllt hat.

Denn Einordnung allein genügt nicht. Überwundenhaben und Getragensein vom Ganzen darf nicht passiv bleiben. Die Kräfte, die im Überstehen des Abgrunds gewachsen und gestählt sind, müssen sich ausgeben in Tun und Leistung, müssen bewährt werden durch ständiges Umspannen und Aufheben der Lebenswidersprüche, durch Mitwirken am Ganzen, »an dem unbeschreiblichen Bezug«:

Da dich das geflügelte Entzücken
über manchen frühen Abgrund trug,
baue jetzt der unerhörten Brücken
kühn berechenbaren Bug.

Wunder ist nicht nur im unerklärten
Überstehen der Gefahr;
erst in einer klaren, rein gewährten
Leistung wird das Wunder wunderbar.

Mitzuwirken ist nicht Überhebung
an dem unbeschreiblichen Bezug,
immer inniger wird die Verwebung,
nur Getragensein ist nicht genug.

Deine ausgeübten Kräfte spanne,
bis sie reichen, zwischen zwein
Widersprüchen. . . Denn im Manne
will der Gott beraten sein.[187]

Erst durch sein Handeln und schöpferisches Tätigsein verknüpft sich der Mensch eigentlicher und inniger mit dem Göttlichen, indem er immer wieder die Gegensätze überwindet, dadurch, daß er sie besteht. So als Mitwir-

3. KAPITEL

Die europäische Religion

1.
Übereinstimmung in Raum und Zeit

2.
Religiosität in Griechenland

3.
Religiosität im vorchristlichen Mittel- und Nordeuropa

4.
Der Unterschied zu den asiatischen Einheits-Religionen

5.
Dualistische Strukturen

6.
Die Struktur der europäischen Religion

7.
Das Wesen der europäischen Religion

8.
Übereinstimmende Tendenzen im religiösen Raum

9.
Übereinstimmung von »Glauben und Wissen«

10.
Die religiöse Krisis

11.
Überwindung der Krise

12.
Religion der Zukunft

1. *Übereinstimmung in Raum und Zeit*

Und dies hat der Überblick ergeben: Das Christentum war Europa auferlegt worden, bevor Europa fähig war, zu ihm Stellung zu nehmen. Sobald es aber Stellung bezog, sobald es, sich der Wucht der weltlicherseits unterstützten Autorität und ihrer fremden Begriffswelt erwehrend, die innere Freiheit und Kraft aufbrachte, sich selbst religiös auszusprechen, wurde es zum Schweigen gebracht. Nicht, weil es nur verneint hätte – nein, weil das Gewicht des eigenen Glaubensentwurfs die tödliche Gefahr für die heilige Kirche hätte werden können, dazu angetan, auf dem Acker, den sie ausschließlich sich selbst vorbehalten hatte, »schädliche Disteln und giftige Dornsträucher zu erzeugen und den wahren Glauben in vieler Herzen zu vernebeln«, so daß sie sich berechtigt glaubte, sie »im Entstehen zu erstikken, bevor sie zu Schößlingen verderblichen Keimens aufwachsen«, damit, sobald die Dornen herausgerissen, »die Saat der katholischen Wahrheit fröhlich aufgehe«.

Die großen Ketzer Europas waren seine großen religiösen Künder. Ja, die Reibung an dem Ungemäßen, an dem fremden Dualismus war es, in der der europäische Geist seine eigene Flamme so mächtig entzündet hat.

Wo und wann in Europa auch immer, in Nord und Süd, in West und Ost, im 5., 9., 14., 16. oder 20. Jahrhundert ein Widerspruch sich erhob, einer seinen eigenen Weg zum Göttlichen zu gehen wagte, eine Stimme ihr eigenes Glaubensbekenntnis sprach, da wiederholte ihrer aller Protest wie in geheimer Verständigung mit grotesker Monotonie dasselbe, da führten aller Wege, gleichviel, von wo sie ausgingen, in dieselbe Richtung, da waren ihre religiösen Bekundungen, gleichviel, wo sie ihren Einsatz wählten und wo sie die Akzente setzten, die Stimmen einer einzigen Fuge, die dieselben fünf großen Themen untereinander in einer Einheit verwebt und immer neu aufnimmt und im gleichen Sinne immer neu abhandelt.

Allein, worin die großen europäischen Ketzer aller Zeiten und Völker so überraschend übereinstimmen – ist diese besondere, ihnen allen eigentümliche Auffassung erst hervorgerufen durch den Protest, nur bedingt durch die Auseinandersetzung mit dem Christentum und seinem Dualismus? Ist sie nur Entgegnung, nur die positive Ausfüllung der für sie negativen Hohlform? Oder entspricht sie einer eigentümlich europäischen Sicht auch außerhalb und vor der Verchristlichung und hurritisch-orientalischen Dualisierung Europas?

Beispielsweise in Griechenland?

2. *Religiosität in Griechenland*

Der »théos« der Griechen ist ursprünglich nicht jemand, den man anredet, nicht ein persönliches Gegenüber, sondern ein Prädikat, ein Erscheinen, das sich ereignet, das allgegenwärtig die Wirklichkeit durchleuchtet.[1] Ein Geschehen, das sich in einem besonderen Augenblick, in jedem besonderen großen Vollbringen des Menschen ereignet als »théos«, als »Zeus«, das heißt wörtlich als »Aufleuchten« *in* der Welt – nicht von oberhalb, nicht von außen! Die Wirklichkeit selber ist göttliche Epiphanie, Diaphanie, durchscheinend für das Göttliche. In diesem Aufleuchten, das »théos«, Gott, heißt oder auch »Zeus«, geschieht Göttliches, »wird« théos – aber nicht für jeden, sondern für den, der dafür geöffnet ist. Zeus *ist* das Aufleuchten des Göttlichen überall im Weltganzen, und darum konnte ein Hymnus ihn besingen:

Zeus war das erste und ist das letzte mit leuchtendem Blitze,
Zeus ist das Haupt und die Mitte, aus ihm ist alles geworden.
Zeus ist die Tiefe der Erde und des Himmels, des sternenbesäten. . .

Oder Aischylos:

Zeus ist der Äther, Zeus die Erde, der Himmel Zeus,
Zeus ist das All, und was noch höher ist als dies.[2]

Indem dies Durchscheinen der göttlichen Allgegenwart gestalthaft versinnlicht wurde in der Vielfalt seiner Erscheinungen und heraustrat in den verschiedensten Göttergestaltungen, begann es, sich zu verfestigen und zu erstarren.

Da bricht plötzlich einer ein neues Tor auf. Angestoßen durch die Krise, die die religiöse Flutwelle in der ersten Hälfte des Jahrtausends vor Christus aus dem Osten von Vorderasien her über die Ränder des Orients und bis in das griechische Mutterland aufgeregt hat und hier, von einigen inbrünstig aufgefangen, in Mysterienkulten und neuen Sektenbildungen mit stark dualistischen Tendenzen im geistigen und religiösen Leben fruchtbar gemacht und lebendig bewahrt wird.

Anders im kolonialen griechischen Grenzland, in der ionischen Mark auf kleinasiatischem Boden. Hier – in ihrer mächtigen und blühendsten Stadt Milet – hebt ein geistiges Geschehen an, das als ein urgriechisches sich von jedem sich orientalisch und damit dualistisch entscheidenden Griechentum, das so stark in das Christentum hineinwirken wird, wesensmäßig ebenso tief unterscheidet, wie es dem innersten Wesen der eben beschriebenen griechischen Religion verwandt bleibt: trotz des ganz neuen Weges, dem Göttlichen nahezukommen, nachdem die menschengestaltigen Götter den bisherigen Weg im-

mer mehr verstellt haben, trotz der ganz neuen Art der Wirklichkeitszuwendung, die nur eine neue Weise der religiösen Hinwendung ist, gewissermaßen eine Fortsetzung der griechischen Religion mit anderen Mitteln.

Es heißt die Begriffe und Denkart des Positivismus und Agnostizismus des 19. Jahrhunderts auf das 6. vorchristliche Jahrhundert übertragen, wenn man – wie es noch heute geschehen kann – die Männer von Milet als aufgeklärte Naturwissenschaftler anredet und ihnen einen in kühler, aber noch recht primitiver Verstandestätigkeit, Naturbeobachtung und Logik ermittelten materiellen Urstoff abnehmen will, den sie für die Entstehung alles Seienden verantwortlich gemacht hätten. Ihre Frage an die Natur, deren Begriff allein schon von jedem neuzeitlichen Naturbegriff um eine Welt entfernt war, die das Aktive, Prozeßhafte des Entstehens und Wachsens meinte, war eine Frage nach dem allem Werden und Wiedervergehen, allem Wechsel und aller Vergänglichkeit Zugrundeliegenden, nach dem Ewigen, Unwandelbaren, dem allen gemeinsamen Ursprung und alles erzeugenden Urgrund, der in allem wirkt – sie war eine durch und durch religiöse Frage, einem zuinnerst religiösen Bedürfnis entsprungen! Und dies ist keine private, der Denkart des 20. Jahrhunderts angepaßte Behauptung. Denn tatsächlich schreiben sie alles, was an dem griechischen Göttlichen göttlich war, in noch gesteigerter Reinheit jenem »einzigen Urgrund aller Dinge, woraus alles Seiende ist und in was es am Ende wieder vergeht«[3], zu. Ja, sie selber identifizieren diesen Ursprung oder Urgrund mit dem Göttlichen!

Aber was ist er? Das »Wasser«[4], sagt Thales und liefert damit weder ein physikalisches Forschungsergebnis noch ein materialistisches Weltprinzip rein stofflicher Art, sondern ein physiognomisches Urbild des Flüssigen, Beweglichen, des vielfältig Wandelbaren, des unerschöpflich Belebenden, Lebendigkeitschaffenden, ja Lebenerhaltenden und Lebenverschlingenden. Außer diesem wird noch ein zweiter Satz von Thales überliefert: »Alles ist voll von Göttern«.[5]

Das »Apeiron«[6], sagt, ebenfalls in Milet, sein etwa dreizehn Jahre jüngerer Freund Anaximander, das »Unbegrenzte«, das ohne Bestimmtheit ist, weil ohne Grenze. Darum ohne Anfang, darum der Anfang von allem ist, das als ewiger Urgrund alles Seiende schon in sich enthält, aus dem alles hervorgeht, alle Himmel und alle Welten, und in das alles zurückkehrt und das selbst ohne Alter und ohne Tod ist, weil ohne Grenze, und darum alles – nicht nur tatenlos – umfaßt, sondern »alles steuert«. »Und dies« – so sagen, nach dem Zeugnis des Aristoteles, Anaximandros und der Chor seiner Anhänger – sei *das Göttliche*«.[7] Hier zum erstenmal ist anstelle des Prädikats »theos«, das in der mythologischen Gestalt zu erstarren begann, das substantivierte Adjektiv ›to theion«, »das Göttliche«, getreten.[8]

Befinden wir uns, von der frühen Glaubenswelt herkommend, hier nicht in ein und demselben religiösen Raum, in dem nur das Verhalten der Men-

schen sich gewandelt hat? Wie dort der Mensch *in* der Wirklichkeit das Göttliche anwesend erlebte, es sich ihm in all seinen Erscheinungen durchscheinend zeigte, ihm in allem Geschehen in der Natur aufleuchtete und ihm selber seine wirkenden Kräfte als Wollen und Entscheiden schenkte, so fragt er hier in diese Wirklichkeit selbst hinein, in ihre Tiefe hinab, dringt erhellend und deutend durch die vordergründige Wahrnehmungswelt in den göttlichen Urgrund. Hatte nicht auch der Hymnus Zeus gefeiert als »die Tiefe der Erde und Tiefe des Himmels«? Hier wie dort ein und dasselbe religiöse Wissen, das der Gläubige ehemals im mythischen Bild der Wirklichkeit sich veranschaulicht, dessen er sich jetzt im fragenden Ergründen der Natur vergewissert!

Dabei aber ist ihm unversehens und unwillkürlich etwas Seltsames unterlaufen: Denn wer so nach dem Ursprung als dem ursächlichen Urgrund, der »arché«, fragt, das allem zu Grunde liegt, der hat von vornherein schon die Einheit des Ganzen vorausgesetzt! Seine Fragestellung hat bereits das »Eine« unbesehen als den Urgrund der Welt in die Wirklichkeit hineingelegt, um sie sodann dort zu finden – so selbstverständlich ist dieser griechische Mensch von der Einheit des Weltganzen und seiner immanenten Göttlichkeit durchdrungen, daß für ihn weder seine Einheit noch seine Göttlichkeit selber der Frage bedurften!

Was ist es mit dieser Einheit? Hatte Thales alle Dinge durch unendliche Umwandlungen des Einen entstehen lassen und Anaximenes durch das antithetische Verhalten der Verdünnung und Verdichtung als der Ursache der Bewegtheit alles Lebens, so Anaximander durch »Aussonderung des Gegensätzlichen mittels der ewigen Bewegung«[9], die bereits im göttlichen Urgrund lebt, denn »ohne Bewegung kann es kein Entstehen und Vergehen geben«.[10] Schon das Apeiron, das Unendliche, enthält die Gegensätze in sich, die durch seine Selbstbewegung aus ihm hervorgehen. In einem gewaltigen Bild – dem einzigen Fragment seines verschollenen Werkes, das im Wortlaut auf uns gekommen ist – malt Anaximander das ungeheure Weltdrama:

> *Woraus aber den seienden Dingen das Werden sei, da hinein müßten sie auch wieder vergehen nach Schicksalsfügung. Denn sie müßten einander Buße zahlen und Strafe für ihre Ungerechtigkeit nach dem Spruch der Zeit.*[11]

Das gewalttätige Nebeneinander des Gegensätzlichen, in dem das Weltgeschehen abrollt und das, indem jedes sein Recht für sich behauptet und dadurch dem anderen Unrecht zufügt: Es unterliegt einem immanenten, alles durchwaltenden Weltgesetz, das alles Gegeneinander nach der Ordnung der Zeit, die jedem zugemessen ist, in seiner Rückführung in das Ganze zum Ausgleich bringt.

Weniger die bunte Mannigfaltigkeit der Welt als die Gegensätze in ihr sind es, die den griechischen Blick bannen und die Einheit, den einen Ur-

grund fordern. Von Pherekydes von Syros, der manchen als Vorläufer Homers, anderen als Zeitgenosse der Weisen aus Milet gilt, wird das noch mythologisierende Wort berichtet:

Zeus habe sich, als er sich anschickte, die Welt zu schaffen, in Eros verwandelt, da er den Kosmos aus dem Entgegengesetzten entstehen ließ, aber zur Eintracht und Liebe zusammenführte und allem dasselbe Streben als Keim eingab und dazu das nach Einheit, das die ganze Seinswelt durchwaltet.[12]

Auf dreierlei Art hat die griechische Welt insgesamt zur Gegensätzlichkeit Stellung genommen:

1. Indem sie – wie etwa Alkmaion von Kroton und Demokrit – die Gegensätze verneint, weil jedes Übermaß wie jeder Mangel häßlich und schlecht sei und das Gleichgewicht und schöne Gleichmaß störe, und die Gegensätze vernichtet im Streben nach Harmonie und Maß, der Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig, in der Sehnsucht nach dem Glück absoluter Ruhe in Bewegungslosigkeit und formvollendeter Schönheit;

2. indem sie die Gegensätze – wie die Pythagoreische Schule – als einander qualitativ Ausschließendes behandelt und auf die Werte von Gut und Schlecht bezieht und damit einen schroffen Dualismus begründet, der alle klassische griechische Philosophie durchzieht und von großer geschichtlicher Wirkung über Christentum und Neuplatonismus auf das Abendland gewesen ist. In der pythagoreischen Katalogisierung der Gegensätze stehen bezeichnenderweise Grenze, Licht und Ruhe auf der Seite der Norm des absoluten Wertes, Unbegrenztheit, Dunkel und Bewegung auf der Unwertseite;

3. indem sie die Gegensätze in ihrer vollen Schärfe und Gegenstrebigkeit bejaht, ohne den Versuch, sie auszugleichen oder einen zugunsten des anderen zu unterjochen, ja, so tief bejaht, daß sie die Gegensätze selbst zum Weltgesetz erhebt.

Mit dieser Haltung verbindet sich in Europa für alle Zeiten der Name, der seit langem in der Luft liegt, der Name des Heraklit von Ephesus. Auch er der ionischen Kolonie entstammend als Abkomme des Gründers von Ephesus, des Sohns von König Kodros von Athen, 60 km nördlich von Milet um 545 v. Chr. geboren, um eben die Zeit, in der Thales und Anaximander starben.

Kein Wunder, daß solche extremen Verschiedenheiten innerhalb des Griechentums, wie die drei Auffassungen sie offenbaren, für das gegenseitige Verstehen unüberwindliche Schranken errichteten. Seine eigenen Landsleute haben Heraklit den »Dunklen« genannt, was im Hinblick auf jenen Wertekatalog nicht gerade als Auszeichnung gemeint war. Sein jüngerer Zeitgenosse aus der unteritalienischen Heimat des Alkmaion und der Pythagoreer, Parmenides, verhöhnt ihn und den Haufen der gleichgesinnten »Verblöde-

ten« öffentlich als »unentschieden hin- und herschwankende Doppelköpfe«, denen »das Sein und das Nichtsein für dasselbe gilt und für nicht dasselbe« und die bei allem »eine gegenstrebige Bahn annehmen« und damit gegen die höchste Maxime des vollendeten Denkens, »die Klarheit«, verstoßen. Eine solche Denkart geht Parmenides derart gegen den Strich, daß selbst sein erhabenes Lehrgedicht über das Sein ihm für seine kräftige Scheltrede nicht zu schade ist: Im Gegenteil dient sie ihm gerade dazu, dem eigenen Standpunkt klare Konturen zu geben, indem er ihn scharf abhebt von jener verächtlichen Dumpfheit im Denken solcher Leute, für die dem Licht, dem Repräsentanten des Seins und der Wahrheit, gleiches Sein zukommen soll »wie dem dumpfen Nichtsein der Nacht, da es ihnen wie allem mit Nacht Vermischten an Klarheit gebricht«.

Heraklit hat die tragische Einsamkeit des religiösen Verkünders[13] erfahren, der die Menschen aus dem Schlaf reißen will, in dem Bewußtsein, sie zu wecken für die Einsicht in das Weltgesetz, in den »Logos, der doch ewig ist«, den sie jedoch zu fassen nicht fähig sind: jenes eine, den gesamten Kosmos und das Leben der Menschen durchherrschende göttliche Gesetz, gemäß dem alles geschieht und nach dem alles in der Welt sich richtet.

Was denn besagt dieses Gesetz, das ihre Einsicht fordert, das verlangt, von ihnen erkannt und anerkannt zu werden, damit sie es mit ihrem Leben und Tun vollziehen?

> *Das All ist Alles in Einem: Getrenntes und Ungetrenntes, Gewordenes und Ungewordenes, Sterbliches und Unsterbliches, das Weltgesetz, die Ewigkeit, Vater, Sohn, Gott und das Prinzip der Gerechtigkeit. Wenn ihr nicht mir, sondern (in meinem Wort) der Weltvernunft euer Ohr öffnet, dann ist es weise, dem zuzustimmen, daß alles ein einziges ist. Der Weg aufwärts und der Weg abwärts ist ein und derselbe.*[14]

Das Weltganze ist von Gegensätzen durchzogen. Ihr Gegeneinander ist das höchste Ordnungsprinzip und selbst göttlicher Art. Wie die Mileser vor ihm, so fragt auch Heraklit nach dem Wesen der Einheit, die auch ihm mit dem Göttlichen identisch ist, und er findet die Einheit in den Gegensätzen – nicht über ihnen, sie ausgleichend und ihren Streit beendend, noch unter ihnen. Und nicht im Zusammenfall –, im Zusammen*prall* der Gegensätze geschieht das Göttliche, das Schöpferische.

> *Kampf ist aller Dinge Vater, aller Dinge Herrscher. . . Man muß aber erkennen, daß Kampf das allem Geschehen Gemeinsame ist und daß Streit zu Recht besteht und daß alles nur entsteht gemäß dem Streit und der Notwendigkeit.*[15]

Nach dem Gegensätzlichen strebt ja auch die Natur, die nur aus der Vereinigung von Gegensätzlichem, nicht von Gleichem Neues zeugt. Wie sie nur aus

hohen und tiefen Tönen den Zusammenklang hervorbringt, aber nicht aus gleichen. Nur aus dem Gegeneinander entsteht alles Werden. Verschwände der Streit aus der Welt, es gäbe kein Werden, kein Leben, nur Tod.

Sich verbinden (fassen sich zusammen) Ganzes und nicht Ganzes, Zusammenstrebendes und Auseinanderstrebendes, Einklang und Mißklang, und aus allem (wird) Eines und aus Einem Alles.[16]

So verschränken sich im Weltgeschehen Einheit und Gegensätzlichkeit unaufhörlich im unendlichen Werdeprozeß; indem aus dem Einen, dem Ursprung, die Gegensätze hervorbrechen und in den Gegensätzen »das Eine, Allweise« als ihnen immanente Macht das ungeheure Gegeneinander-Treiben der feindlichen Strebungen ordnet zur sinnvollen, schöpferischen Wirksamkeit, in der göttliches Werden sich ereignet.

Keiner seiner ionischen Vorgänger oder der späteren griechischen Denker hat wie dieser »Dunkle« aus Ephesus realistischer das Weltgeschehen in der ungeheuren Wucht und Mächtigkeit des Kampfs der Gegensätze erblickt und zugleich gläubiger in ihm das Göttliche erkannt. Und wenn der äußere Geschehensablauf mit seinem Widereinander von Kräften und Meinungen die Einheit, eine Ordnung, einen Sinn, einen Logos tausendmal Lügen zu strafen schien, so wagte er es – denn »die Natur liebt sich zu verbergen« und »die verborgene Einheit ist stärker als die sichtbare« –[17], das Widerstreitende zu bejahen als das Werden des göttlichen Sinnes, das Widersprechende zu denken und, unverführt durch die Forderung des Verstandes nach Klarheit und Widerspruchslosigkeit, das Unvereinbare zu vereinbaren und im sich Ausschließenden die Übereinstimmung und innere Einheit zu erkennen. Doch die meisten

verstehen nicht, wie (das Eine) auseinanderstrebend, in sich übereinstimmt: gegenstrebige Vereinigung wie Bogen und Leier.[18]

Gegensätzliches vollzieht sich für Heraklit auf vielerlei Art, nicht allein in beharrender Feindschaft, sondern auch im Umschlagen von einem Zustand in den entgegengesetzten, in Wechsel und Wandlung sowohl wie im Aufheben der die Gegensätze starr scheidenden Grenzen:

Beides und das Nämliche ist immer in uns: Lebendiges und Totes, das Wache und das Schlafende und Junges und Altes. Das eine wird durch Verwandlung das andere, und im neuen Wechsel wird dieses wieder zu jenem.[19]

Der Wechsel ist ewig und Ursprung unaufhörlichen Werdens. Im Weltgeschehen ist das ewige Fließen das einzig Bleibende, Dauernde: »Alles fließt«, aber: »Sich wandelnd ruht es.«[20] Das Fließen vollzieht sich nicht gradlinig, geschweige denn im Gefälle, sondern »gerade und gekrümmt, hinauf und im Kreise herum« wie die Spirale der Schraube. Und doch mit solcher Ge-

schwindigkeit, daß das Geschehen und auch wir selbst uns niemals mehr gleichen wie die Fluten, in die wir zweimal steigen.

So im ewigen Wechsel und Kampf der Gegensätze, die ineinander umschlagen wie Tag und Nacht, Leben und Tod, geschieht Gott. Er ist weder nur Licht, Tag, Wärme, Überfluß noch nur das Andere, nicht Entweder-Oder, sondern beides – sowohl das Eine als auch das Andere:

Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger.[21]

Er ist *das* Eine in ihnen, »wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt«.

Heraklit zeigt den Menschen die Welt nicht als strahlenden Frühlingstag. Er zeichnet ihnen das Leben ohne Beschönigung. Er fordert von ihnen, die Augen vor dem Finsteren und Furchtbaren nicht zu verschließen und auch den Schmerz anzuerkennen und auszuhalten. Gutes und Schlimmes sind in allem eins. Die Ärzte mit ihrem Brennen und Schneiden bewirken beides in einem: Schmerzen und Heilung. In diesem heraklitischen Sinne gehört auch für Aischylos zum göttlichen Geschehen und Wirken das »Gesetz« der trotz aller Tragik sinnvollen Ordnung und der schöpferischen Macht der Gegensätze, wenn er Agamemnon beten läßt:

Zeus, wer Zeus auch immer sei,
Mit diesem Namen ruf ich ihn an. . .
Zur gläubigen Einsicht lenke uns Zeus,
Und er gab das Gesetz,
Daß der Mensch erst durch Leiden lernt.[22]

Erst der Mensch, der wachen Sinnes Schmerz und Übel erträgt, erfährt nach Heraklit die tiefe Einsicht in das göttliche Weltgesetz, nach dem nichts ohne sein Gegenteil besteht, nach dem alles in der Welt zu seinem Entstehen den Gegensatz nötig hat:

Krankheit macht Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger Sattheit, Mühsal die Muße.
Des Rechtes Namen würden wir nicht kennen, wenn es das Entgegengesetzte – das Ungerechte – nicht gäbe.[23]

Hiermit ist der Mensch aktiv in das Weltgeschehen hineingezogen, und durch ihn, Heraklit, den Übermittler des Logos, aufgerufen, durch Einsicht und Bejahung des göttlichen Gesetzes den göttlichen Logos, an dem er selber teilhat, in der Welt zu vollstrecken.

Denn was ist eigentlich dieser zuerst von Heraklit in dieser Weise verwendete Begriff des »Logos«? Auch er enthält Voraussetzungen, die sowohl für das Wesen seines Denkens charakteristisch sind, als sie sich auch immer von neuem in Europa auftretend als eigentümlich europäische Denk- und

Glaubensnotwendigkeiten herausstellen. Denn nur weil wir selber von jeher stillschweigend von derselben Annahme Gebrauch zu machen pflegen, erscheint es uns als selbstverständlich, das Wesen des Weltgeschehens als eine durchgehende, immanente Gesetzmäßigkeit zu betrachten; was gar nicht überall als ausgemacht gilt und was schon der Glaube an einen von außen eingreifenden, seine Göttlichkeit im Wunder offenbarenden Gott bestreitet. Was aber hat solche Weltgesetzlichkeit mit dem »logos« – d. h. ursprünglich »Wort« oder auch »Rede« – zu tun? Heraklit schlägt hier eine kühne Brücke von der Rede – als einem vom lebhaften Gegeneinander der Partner bewegten, sich sinnvoll ordnenden Gespräch – zum kosmischen Geschehen, das sich ihm in der gleichen Struktur der sinnhaften Bewegtheit eines machtvoll kreisenden Hin-und-Wider der Gegensätze darstellt, das er als Prinzip einer innewohnenden, ordnenden Gesetzmäßigkeit versteht.

Und gleicherweise wie seine Vorgänger steht für ihn zweierlei außer Frage, weil es eben für sie eine Sache der Glaubensgewißheit ist: daß

alles Eins und Eins in allem ist

und daß dieses Eine, alles Umfassende, überall der Weltwirklichkeit Zugrundeliegende das Göttliche ist: weshalb Heraklit, als Fremde ihn besuchen wollten und beim Eintritt stutzten, da er sich eben am Herde wärmte, erklärte, sie möchten ungescheut nähertreten – »auch hier sind Götter«.[24]

Für Heraklit aber, der sich nicht nur mit der Natur unterredet, sondern sich über sie zu den Menschen wendet, für ihn gilt noch ein Drittes: daß der Mensch, weil das Göttliche in allem wirkt, an dem Göttlichen teilnimmt, daß der göttliche Logos derselbe im Menschen ist. Darum »nähren sich« – für Heraklit – »alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen«. In dieser Einheit des Göttlich-Menschlichen gründet die Heiligkeit der Polis und des Staatlichen. Und die Seele ist Teil der Allseele, und

ihr Wesen so unergründlich tief, daß du ihre Grenzen nicht ausfindig machen kannst, wenn du auch jeden Weg abschrittest.[25]

Zwar ist die göttliche Vernunft allen gemeinsam. Aber nur der ist weise, der Einsicht hat in den Logos, der alles durchdringt und bewußt »dem zustimmt, daß alles Eins ist«.

Tatsächlich verknüpft Herakleitos unsere Menschenvernunft mit der göttlichen, die das Weltgeschehen lenkt und ordnet: So werde hier, kraft ihrer unlöslichen Verbindung (mit dem Göttlichen), das Bewußtsein vom Gesetz der Weltvernunft zuteil –[26]

und, fügt unser Berichterstatter Chalcidius hinzu, »die Stoiker stimmen ihm hierin zu«.

Dieser Glaube des Heraklit an die wesenhafte, »unlösliche« Einheit des Logos im Menschen mit dem weltimmanenten Göttlichen, aus der er nie-

mals vertrieben werden kann, die weder der Mensch selber noch der Tod zerstören können, dieser Glaube lebt durch die Jahrtausende immer wieder auf, auch wenn er für etwa zweihundert Jahre von den Dualisten aus dem Felde geschlagen wird. Daß der erste Lehrer Platons der Herakliteer Kratylos war, beleuchtet die Situation.

Da flammt 300 v. Chr. der Gedanke des dem Weltall und den Menschen innewohnenden göttlichen Logos erneut auf in der Bewegung der Stoa, die freilich verschiedenartiges Gedankengut verarbeitet und, sich in mehreren Schulen erneuernd, auf römischem Boden so festen Fuß faßt, daß sie sich bis ins 5. Jahrhundert n.Chr. hinein geradezu zu einer Art Volksreligion entwikkelt, die von den führenden Schichten des Römertums getragen wird.

In ihrem Beginn erwächst der Stoa in dem Griechen Kleanthes aus Assos ein bedeutender Philosoph und ein Dichter, der sein religiöses Bekenntnis mit einer echten Wärme und Glaubensbegeisterung in diesen Hymnus an Zeus legt:

Du, der Unsterblichen Höchster, du Vielbenannter,
Der ewig nach Gesetzen beherrscht die Natur, ihr mächtiger Führer,
Sei mir gegrüßt, o Zeus: denn alle Sterblichen dürfen
Dich anreden, o Vater, da wir ja deines Geschlechtes sind,
Abbild des Alls von allem, was lebt und sich reget.
Also will ich dich preisen und von deinem Reiche singen.
Dir folgen willig rings um die Erde die Kreise der Welten,
Wohin du sie lenkst, und willig gehorchen sie deinem Geheiß.
Denn du fassest in deine nie zu bezwingende Rechte
Deinen Boten, den flammenden, zweigezackten, den ewig lebenden Blitz:
Es erbebet die Welt in schmetterndem Schlage.
Also lenkst du die Ordnung des Alls, die Großes und Kleines
Durchleuchtet und waltet in allen Wesen und Körpern.
Höchster König des Alls, ohn den auf Erden, im Meere
Nichts geschieht, noch am ätherischen, himmlischen Pole,
Außer was sinnberaubt der Frevler Böses beginnet.
Aber du weißt auch da das Wilde zu fügen in Ordnung,
Machst aus der Unform Form und gesellst Unfreundliches freundlich.
Also stimmest du alles zu Einem, das Böse zum Guten,
Daß in der weiten Natur alles nur einen *ewigen Sinn hat.*[27]

Von Kleanthes übernimmt Paulus wörtlich die Wendung, in die der Grieche den Gedanken der gott-menschlichen Einheit gekleidet hatte; sie kehrt in der Apostelgeschichte 17,28 wieder:

Denn in ihm leben, weben und sind wir; als auch etliche Poeten euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts.

Entscheidender wirkt sich ein anderer Einfluß aus. Aus der Stoa dringt der heraklitische Gedanke der Einheit des Logos über den Juden Philo – bei dem schon um die Zeitwende der Logos zum Mittler zwischen Gott und Mensch, d. h. bei ihm, in Vorwegnahme des christlichen Gedankens, »Gottes Sohn« wird – in das Johannes-Evangelium ein, sowohl in den berühmten Prolog:

Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos

als auch in die Spekulation über

Ich und der Vater sind eins –

in den eingefügten, Jesus in den Mund gelegten »Offenbarungsreden«.

Ein drittes Mal taucht von der Stoa her der Glaube an die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen im christlichen Umkreis auf bei dem griechischen Kirchenvater und kirchlicherseits hart verfolgten und an seinen Folterungen 254 n.Chr. gestorbenen, auf Synoden mehrfach verdammten Ketzer Origenes, mit dem der Reigen der Ketzer aus europäischem Geiste beginnt. Wie später Pelagius weist er den Menschen an seine Entscheidung, zwischen Gut und Böse zu wählen. Protest spricht auch aus diesem an Heraklit wie an einige Äußerungen Eckharts erinnernden Wort von der Allgegenwart des Göttlichen, das im gesamten Kosmos wie im menschlichen Mikrokosmos gegenwärtig und wirksam ist und das keinen profanen Ort kennt, sondern alles Irdische heiligt:

Nicht an einem Orte soll das Heilige gesucht werden, sondern in Taten und Leben und Sitten. Sind diese gottgemäß und werden sie dem Gebote gemäß erfunden, so dienst du dem Worte Gottes auch, wenn du zu Hause bist, auch wenn du auf dem Markte bist, und was sage ich auf dem Markte – auch wenn du im Theater sitzest, zweifle nicht, daß du an heiliger Stätte stehst![28]

Nur auf den Menschen selbst, auf seine »Einsicht« und sein Tun kommt es an, daß er das Göttliche in aller Wirklichkeit anwesend erfährt – das ist ganz im Sinne der alten griechischen Religion gedacht wie ganz im Sinne Eckharts und Fichtes, des Architekten in Goethes *Wahlverwandtschaften* und im Sinne Teilhards de Chardin.

Eine Wendung zu dem innewohnenden Gott hatte die Stoa indessen schon auf römischem Boden, repräsentiert durch den vier Jahre vor der Zeitenwende geborenen Spanier Seneca, vollzogen:

Was ist der Geist, wenn nicht ein Gott, der im menschlichen Körper zu Gast ist. . .[29]

und durch den fünfzig Jahre jüngeren Griechen Epiktet:

Einen Gott trägst du in dir und weißt es nicht.[30]

In dem im 2. Jahrhundert n.Chr. regierenden Herrscher über das Imperium Romanum, Kaiser Marc Aurel, erklimmt die religiöse Bewegung einen Gipfel. Ihm ist in dieser Welt alles untereinander und in einer einzigen großen, heiligen Einheit verbunden:

Aus allem wird Eine Welt, in ihr ist Ein alles durchdringender Gott, Ein Weltstoff, Ein Gesetz, Eine Vernunft, die allen vernünftigen Wesen gemeinsam ist, Eine Wahrheit, Ein Ziel der Vollkommenheit für alle Wesen.

Dieser Glaube an die innere göttliche Durchdrungenheit und Verbundenheit der Welt führt die römischen Stoiker aus dem ihnen angestammten Bewußtsein der Verpflichtung gegenüber dem größeren Ganzen zu einer alle Völker und Standesgrenzen aufhebenden, alle Menschen umschließenden Menschenliebe. Aus dieser großen Einheit des Seienden, neben der es keine andere, keine Überwelt oder Unterwelt, gibt und die daher – wie Epiktet sagt – »voll von Gottheit« ist, kann auch der Tod nicht herausreißen. Das Ganze ist für Marc Aurel in ständiger Wandlung und der Tod »das Glied in der Kette der Verwandlungen, welche dem Willen der Natur gemäß« sind.

Alles, was du siehst, wird die allwaltende Natur alsbald verwandeln und aus diesem Stoff andere Stoffe schaffen und aus ihnen wiederum andere, damit die Welt immer verjüngt werde.[31]

Wir haben einen Blick auf den Süden des vor- und außerchristlichen Europas geworfen und befragen die Mitte und den Norden: Entspricht die Religion der Ketzer einer eigentümlich europäischen Sicht außerhalb und vor der Verchristlichung des Kontinents, oder ist sie lediglich die Entgegnung auf den ihr zugemuteten Dualismus? Wir befragen das Germanentum Mittel- und Nordeuropas.

3. *Religiosität im vorchristlichen Mittel- und Nordeuropa*

Was das christliche Abendland erst seit dem Humanismus, ja zum erstenmal 1517 in der *Straßburger Politischen Korrespondenz* nach dem lateinischen Wort religio (von religere) im Sinne Ciceros »gewissenhafte Beachtung des Kultus«, sodann im Sinne des Vaters der Erbsündenlehre, Augustins, »versöhnende Wiederverbindung der von Gott losgerissenen Seele« (von religare) »Religion« zu nennen beginnt, das hieß hier in vorchristlicher Zeit: *ê*. Aber was bedeutete dies uns Heutigen ganz unbekannte, mit der Mission untergegangene Wort? Wie auch das derselben indogermanischen Wurzel entstammende griechische *aion* »Zeitalter, Ewigkeit«, das lateinische *aevum* und das altnordische *aevi* »Lebenszeit« und das althochdeutsche *êwa* »Ewigkeit«, enthält *ê* die Grundbedeutung: ewige Ordnung, ewig geltendes Gesetz, die auch in unseren Wörtern »Ehe«, »ewig« und »echt«, d. h. ê-haft, beteiligt ist.

Und das Bewußtsein, einer göttlichen Ordnung eingefügt zu sein, die in der Welt und im Leben der menschlichen Gemeinschaft waltet, ist auch Mitte und Kern dieser »Religion«. Sowenig die Welt hier von einem außerweltlichen Schöpfergott geschaffen ist als sein ganz Anderes, sowenig ist diese göttliche Ordnung den Menschen von einem göttlichen Gesetzgeber als Fixierung seines Gehorsam fordernden Willens gegeben, noch als Gesetz eines lohnenden und strafenden Weltenrichters. Dieses ewige, der Welt immanente Gesetz ist kein ruhendes Sein, sondern etwas durch und durch Dynamisches.

»Welt«, »world, weralt, werold«, ursprünglich »Menschenzeit«, hat selbst Zeitcharakter, ist lebendiges Geschehen von Kräften und Taten, »ewige« Bewegung von Werden und Vergehen, Gebären und Vernichten. Das Wesen der Welt ist ein Gegeneinander von Freund und Feind, ist Kampf. Der erdgeborene zweigeschlechtige Gott Tuisto gebärt nach südgermanischem Mythos das Leben aller beseelten Wesen. Tuisto ist der Vater des Mannus, d. h. des Menschen und aller Stämme und Völker: »Zwist« ist auch hier – wie für Heraklit – »aller Dinge Vater«! Ebenso wie nach nordgermanischem Mythos aus den kämpfenden Kräften des Kalten und Heißen, aus dem Zusammenprall von Frost und Feuer das gewaltige Urwesen Ymir entsteht, eine Art lebendiger Urmaterie, aus der später die Götter als ordnende Mächte die Welt einrichten.

Urzeit war es, da Ymir hauste:
nicht war Sand noch See
noch Salzwogen,
nicht Erde unten noch oben Himmel,
Gähnung grundlos, doch Gras nirgend.[32]

Diese gähnende Grundlosigkeit, *ginungagap*, entspricht unmittelbar der ursprünglichen griechischen »Chaos«-Vorstellung als gähnende Leere, die auch bei dem Griechen Hesiod dem Werden von Himmel und Erde und der Geburt der Götter vorausgeht. Aus Ymir aber wird das Geschlecht der Riesen geboren und verbindet sich mit dem von der Urkuh aus dem Eise geleckten neuen Geschlecht des Buri, und in neuer Geburt entstehen die Götter. Sie erschlagen das Ymir-Wesen und formen aus ihm die Erde und das Meer und den Himmel mit seinen Gestirnen, sie ordnen und gliedern die Welt und die Zeit. Angetrieben am Strande finden sie Ask und Embla, d. h. Esche und Ulme, die ersten Menschen, noch ohne Schicksal und Heil, und ihnen beiden geben sie Seele, Geist und Lebenskraft, jene heilhafte Lebensmächtigkeit, die zum Schicksal befähigt. Wie die ersten Menschen heiligen Bäumen entsprossen, so ist, einer Version des Mythos zufolge, auch Odin, der Sohn der Bestla (von *bastilon*, die das Leben im Baum schützende Rinde) aus dem Baum geboren, wie ja auch die nordische Götterbezeichnung der »Asen« sich von den aus Bäumen geschnitzten Hochsitzbalken herleitet.[33]

Die Heiligkeit des Baumes aber verdichtet sich in der Weltesche Yggdrasil. Sie ist die Mitte der Welt. Ihre Äste ragen hoch über den hellen Himmel hinaus, ihr Dach breitet sie über den ganzen Weltenraum, und ihr Grünen und Verwelken ist Weltenzeit – »immergrün wächst sie am Brunnen der Urd«, wenn auch Hirsche in ihrem Gipfel äsen und ein Wurm an ihrer Wurzel nagt. Doch die Nornen schöpfen täglich Wasser und Schlamm aus dem Brunnen und begießen den Baum, damit er nicht vertrockne und sich immer verjünge.

Denn alles Leben ist von Untergang bedroht! Die Welt ist ein Feld der Gegensätze: von Geborgenheit und Bedrohung, von Freund und Feind, von Heil und Unheil, von Mensch und Schicksal.

Aber diese Gegensätze haben gar nichts zu tun mit Gut und Böse, so wenig wie der Feind das Böse verkörpert oder mit Haß bedacht wird: Nur gegen solchen Feind kämpft man, von dem man Ehre »holen« kann und den man als *ebenbürtigen* Gegner anerkennt – weshalb hier die Gesinnung des »drengskapr«[34] reifen konnte, in der die europäische Haltung der Ritterlichkeit wurzelt.

Ebenso sind hier bei aller Verehrung der Sonne und des Lichts – in der Gestalt des indogermanischen Urgottes, der in Mitteleuropa Ziu, im Norden Tyr oder Ty heißt, in Griechenland Zeus und in Rom Jupiter – die Nacht und das Dunkel kein Gegenstand des Grauens. Man zählt hier nach Monden; und nicht nach Tagen, sondern nach Nächten. Hesiod habe das Wesen von Tag und Nacht nicht erkannt, meint Heraklit, »denn beide sind Eins«. Aber der germanische Mythos faßt ihr Verhältnis noch tiefer: Nach germanischem Mythos ist der Tag der Sohn der Nacht, denn der Tag ist, was er ist, nur

durch die Nacht! Ja, in der Nacht kann sich besondere Heiligkeit sammeln wie in den »heiligen Nächten«, in denen die Toten der Sippe bei ihren Verwandten einkehren. Und sowenig wie vor Nacht und Dunkel empfindet man vor Tod und den Toten Abscheu, Grauen oder Furcht – ganz im Gegensatz zum Orient, wo der Tod und der Tote zum Unreinen gehören, von Jahwe als Folge menschlicher Untat, als Strafe eingesetzt und »als der Sünde Sold«. Die Hügelgräber der Toten werden erst dem verchristlichten Germanen verrufen und unheimlich, dieselben Stätten, neben die, da sie die heiligsten sind, man hier die Gerichts- und Thingstätte legt.

In dieser Welt fehlt der radikale scharfe Schnitt, der für die christliche und jede dualistische Welt die Toten aus dem Leben heraustrennt. Der Tote gehört zum Leben der Sippe und lebt in ihr ein so gesteigertes Leben fort, daß er mit seiner Ehre die Ehre der Sippe füllt, mit seinem noch im Sterben aufgestauten Heil in das Heil seiner Verwandten hineinwirkt, ebenso wie sie für sein Heil mitsorgen, daß er von seinem Hügel aus weiter an allen Entscheidungen und Taten teilnimmt und man sich auf seinem Hügel bei ihm, bei seiner tieferen Weisheit und Einsicht Rat holt oder Verträge schließt.[35]

Hier gibt es keine scharf fixierten Grenzen zwischen *Leben* und *Tod*, denn die vitale Geburt und der vitale Tod bezeichnen ihre Grenzen nicht, weder Lebensbeginn noch -ende. Darum war auch das vegetative Leben in Ask und Embla noch kein Leben und »schicksallos«, und erst die Götter oder auch die Norne Wurd, die im Norden Urd heißt, schaffen dem Geborenen sein Leben und sein Schicksal, die eines ohne das andere nicht möglich sind. Und ist nicht auch Odin, der Gott des Wissens – das er von der Erde empfangen – und des Schicksals – das er aus Mimirs Brunnen getrunken –, sowohl der Gott der Toten als Erwecker und Spender des Lebens und Gedeihens?

Und abermals: keine Scheidelinie grenzt hier das *Heilige* vom *Profanen*, noch faßt man sie als radikale Gegensätze, wie es nach christlicher Auffassung das unabweisliche Bedürfnis des Sündenbewußtseins fordert, das »jeden Menschen erfaßt angesichts der Offenbarung oder Gegenwart des Heiligen«.[36]

Kein Konflikt hat hier *Gott* und *Mensch* in äußerster Fremdheit auseinandergetrieben, den Keim der Sünde in den Menschen gepflanzt, ihn aus dem Paradies verjagt und einem »Fürsten dieser Welt« ausgeliefert, ihn für alle Zeiten und Generationen verderbt und der Erlösung und Versöhnung bedürftig gemacht.

Zwischen Mensch und Gott bestehen Gradunterschiede[37], kein Wesensgegensatz. Menschen und Völker leiten ihre Herkunft selber von Gott ab, sind »seines Geschlechtes«, wie der Grieche Kleanthes sagt. Und von Heil[38] erfüllt, das er als ihn tragende, zu Großem und Ehrenhaftem, zum Sittlichen befähigende Kraft in sich fühlt, ist der Mensch, wenn auch in verschiedenem Maße. Im Könige ist das Heil machtvoller als im gewöhnlichen Mann, von

größerer Spannweite und Stoßkraft, das als Ernte-, Friedens- und Siegesheil seinem Volk Gedeihen und Ordnung sichert. Jeder aber hat sein eigenes Maß an Heil und vermag die göttliche Heilskraft in sich zu steigern, ebenso wie das Heil in ihm schwinden und verkümmern kann. In der Frau ist es besonders tief und stark wirksam; und nicht das »Gefäß der Sünde« sieht der Germane in ihr, er glaubt im Gegenteil, wie es bei Tacitus heißt, daß ihr »etwas Heiliges« innewohne. Dieses »Heilige« oder »Heil«, wie sie es nennen, ist der tiefe gemeinsame, bindende und verpflichtende Grund aller Sippengemeinschaft.[39] Erst über und durch die Sippe als der Gesamtheit der Lebenden und Toten wird es aktuell und wirkend in jedem einzelnen als unbedingte und unkündbare Verantwortlichkeit für Leben und Bestand, für den Frieden und die Ehre des Ganzen der Sippe. Denn Heil ist kein Besitz, in dem man sich ausruhen kann, sondern etwas, was ständig neu erworben werden will. Heil ist die überall und in und durch den Menschen wirkende göttliche Segens- und Glückskraft, die das Tun gelingen läßt und mit dem Tun wächst, die den Menschen in Wagnis und Gefahr trägt und über sich hinausträgt und mit dem Bestehen in der Gefahr sich auflädt und anschwillt, etwas, was ständig bewährt werden muß, um voll und mächtig zu bleiben. Mit dem Heil wirft sich der Mensch über sich selbst und seine eigenen persönlichen Maße hinaus; ebenso wie die Dinge, die Kleinodien, als Heilsträger über ihre vordergründige Beschaffenheit und Nützlichkeit eine tiefere Dimension aufschließen. Durch das Heil ragt der Mensch in das Göttliche hinab oder, vielmehr umgekehrt, springt das Göttliche aus der Welttiefe in ihm empor, so hoch, je nachdem, wie hoch er selbst sich mit seinem Willen, seiner Ehre emporreckt. Das Heil ist Einklang und Einssein mit der Welt, mit dem All und durch Welt und All mit dem Göttlichen: Geborgensein. Unheil ist Störung und Zerstörung des Einsseins.

Und in diesem Gefühl der Geborgenheit besitzt der Germane dennoch stets das Bewußtsein der unablässigen Gefährdung. Doch wie verhält sich der Mensch in dem Bewußtsein, einem ihm – sei es von Göttem oder einer unpersönlichen Schicksalsmacht – zugemessenen, unabwendbaren Schicksal gegenüberzustehen? Die Antwort, die der Angelsachse in Britannien oder der Waräger Rußlands gaben, der Langobarde Norditaliens oder der Isländer, Norweger, Schwede oder Däne, der Westgote in Spanien oder der Sachse und Hesse sowohl in der ältesten uns erkennbaren Frühzeit als unmittelbar bevor das Christentum eine andere Antwort vorschrieb –, ihre Antwort hieß weder zitternde Flucht noch reuevolles Erdulden einer verhängten Strafe, weder knirschender Gehorsam noch demütige Ergebung, weder Die-Augen-Schließen noch Sich-Tot-Stellen, noch geschmeidiges Überlisten, weder trotzige Auflehnung noch heroischer Kampf gegen die fremde Macht! Wie aber lautet sie dann?

Es gibt hier nur eine, dem Menschen einzig mögliche, seinem Wesensgesetz notwendige Antwort, wenn er vor sich selbst, seinem inneren Richter, das heißt vor seiner Ehre oder seinem Gewissen, bestehen will, eine Antwort, die nicht aus der Ratio, nicht aus Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeitserwägungen folgt oder aus »rein ethischen Motiven«, sondern die aus religiösem Grunde kommt.

Was ihm als unergründliches Schicksal entgegentritt, sei es ihm von einem Gott oder von einer göttlichen Norne zugemessen oder – seitdem sein religiöses Bedürfnis sich von einer zunehmend vermenschlichten, allzu plump vertrauten und jetzt gar mythologisch veräußerlichten Götterwelt zu einer nunmehr unpersönlichen, namenlosen und ferneren, aber zweifellos göttlichen Wirkmacht hinrettet – von einer dunklen, rätselhaften Gewalt bestimmt, das ist für ihn nicht ein Böses schlechthin; sowenig der Feind etwas ist, was man hier um jeden Preis vernichten müßte, sondern von dem man ja etwas »holt« und den man anerkennen, ja achten muß.

So ist das unausweichliche Geschehen, das auf ihn zutritt, für ihn ein Anruf, sich an ihm zu bewähren, indem er es sehenden Auges annimmt und bewußt zu »seinem« Schicksal macht und das Gemußte selber will. Indem er das Fremde sich »aneignet«, den göttlichen Schicksalswillen bejahend mit dem eigenen Willen verbindet, mit ihm in dieselbe Richtung blickt in einer Einheit des Wollens, ist er nicht mehr ein Ausgelieferter, Geschobener, nicht mehr Objekt einer sicheren Vernichtung – er gewinnt die innere Freiheit, in der Subjekt und Objekt, Schicksal und Mensch, göttlicher und menschlicher Wille nur eins und dasselbe sind – so daß im Akte der Vernichtung sich höchste Gestaltung vollzieht. Denn indem er noch in der Zermalmung durch das Schicksal sich selbst unversehrt behauptet, trägt das im Untergang am hellsten leuchtende Heil dem Leben eine Fülle aus der Welttiefe zu, die ihm über den vitalen Tod hinaus Dauer verleiht.

Hier entsteht jene Hochgestimmtheit, die in unerhörter Steigerung des göttlichen Heils wie in letzter Einswerdung – und das heißt: Freiheit – angesichts des Todes den Menschen erhöht und trägt und über das äußere und körperliche Schicksal siegen läßt, wie sie Gunnar und der Dänenkönig Ragnar Lodbrok (der 845, als Eriugena Karl dem Kahlen die Worte des Dionys übersetzt, Paris eroberte) und unzählige andere beispielhaft gelebt haben. Die Einheit und Gleichrichtung von Willen und äußerem und innerem Schicksal wird nicht zuletzt deutlich in der Singularform *skap* des Plurals *skop* »Schicksal«, die »Charakter« bedeutet und an Heraklits Fragment erinnert: »Seine Eigenart ist dem Menschen sein Geschick«.[40]

Doch nur der ist innerlich frei, der das Schicksal wissend erlebt. Und es ist Odin, der Gott, der die Erde abwandert, um das Ende der Welt, der Götter und Menschen zu erkunden, nicht um ihm zu entkommen, sondern um ihm unerschüttert standzuhalten, der in den Unzähligen wiederkehrt – von den

Brüdern der Gudrun, Högni und Gunnar, Brynhild, Hamdir und Sorli bis zu dem heimkehrenden Hildebrand – und selbst noch im Hagen des deutschen Liedes von der Nibelunge Not, der eigenhändig selber das Schicksal erfüllt und »wachsen läßt«, indem er die Fähre zerschlägt, welche die Rückkehr ermöglicht hätte, der dem Schicksal sehend entgegengeht.

Doch alles Vorauswissenwollen und Erfüllen des Zugemessenen, setzt es nicht stillschweigend dies voraus: daß bei aller dunklen, geheimnisvollen Unberechenbarkeit nicht launische Willkür eines blind zustoßenden Verhängnisses sich in ihm verbirgt? Wenn man diese unerbittliche Macht überall übereinstimmend mit diesen zum Teil uralten Namen[41] *urlag, orloeg, ørlog nennt,* das heißt das Festgelegte, höchste Bestimmung, Urgesetz, oder: *giscapu, gascaft, skop* das Geschaffene, oder *metôd* das Zugemessene, oder *wurði, wyrd, urðr* das Werden, oder *auðna,* das ebenso wie das angelsächsische *gewif* das Gewebte bedeutet – heißt das nicht, daß es von sinnhaltiger Gesetzlichkeit ist, einen Sinn aus dem Ganzen des Schicksalsgewebes enthält, von der organischen Ganzheit des Weltgeschehens her sinnvoll ist? Und daß man dort, wo man dieses Sinns nicht ansichtig wird, ihm Sinn gibt, indem man das Schicksal wachsen läßt und an ihm wächst, indem man das Zerstörerische ins Schöpferische wendet und am Tod sich das Leben entzünden läßt!

Die das Schicksal webenden Gottheiten beschränken sich hier nicht auf die engste persönliche Sphäre des Menschen wie die griechischen spinnenden Parzen. Sie spannen die Schicksalsfäden des Kindes in den Weltenraum, sie geben ihm kosmischen Bezug:

Nacht war's im Hof,
Nornen kamen,
Sie schufen das Schicksal . . .
Sie schnürten mächtig
Schicksalsfäden. . .
Goldnes Gespinst
Spannten sie aus,
Festend es mitten
Unterm Mondessaal.

Sie bargen die Enden
In Ost und West,
Des Fürsten Land
Lag dazwischen;
Nach Norden warf
Neris Tochter
Eins der Bänder
Unzerreißbar.[42]

Das Bewußtsein der tiefen Verwobenheit des Menschenschicksals mit einer höheren Ordnung hat hier zu einer Art mystischer Versenkung in die Gesetze des Weltgeschehens geführt durch die überall im hohen Ansehen stehenden Seher und besonders die Seherinnen, denen man »etwas Heiliges« und jene Gabe der Einsicht und Vorausschau zuschreibt. Als »Draußensitzende« oder wie hier auf dem »Seherstuhl« »Sinnende« vollziehen sie durch Schweigen und Lauschen auf die Natur und die Stimme des Göttlichen eine Einheit mit der Welttiefe, bis sie der göttlichen Weisheit inne werden – wie es das *Havamal,* das »Lied des Hohen«, zeigt, in dem der Seher sich

innerlich an den Schicksalsbrunnen der Urd am Fuß der Weltesche versetzt und Hars, des »Hohen«, das heißt Odins, Weisheit empfängt, der dort selber von seinem Geborenwerden aus dem Baum spricht:

Zeit ist's, zu raunen auf dem Seherstuhl,
am Ufer des Urdbrunnens.
Ich schaute und schwieg; ich schaute und sann,
lauscht auf des Waltenden Wort.
Von Runen hört ich reden, sie verrieten die Deutung,
bei der Halle Hars, in der Halle Hars,
sagen hört ich so:
»Ich weiß, daß ich hing am windigen Baum. . .«[43]

Und nochmals: Diese Ordnung ruht nicht in einem starren, ewigen Sein. Gerade am Schicksal, das auch »Werden« heißt und hier ja nahezu mit Leben identisch ist, wird der Zeitcharakter des germanischen Weltverständnisses sichtbar. Dennoch ist Schicksal als Wurd nicht die unheimliche Walze, die über den Menschen hinwegrollt, sondern das Werden, dessen Schrittmaß er sich anpaßt. Wenn er erklärt: »Jeder muß mit seinem Schicksal gehen«, so ist das aktiv gemeint als Sich-Einfügen in einen höheren Zusammenhang. Ihn sieht er mit der »Seherin Schau«, der *Völuspa*, in der Bedrohtheit alles Lebens, das untergehen muß und dem ein neuer Aufstieg, der Anfang einer »besseren« Welt folgen wird; der Mensch bleibt nicht passiv, nicht Opfer – er steht in diesem Endkampf auf der Seite der Götter in der Schar der Odinskrieger und gestaltet mit ihnen das Weltschicksal mit.

Seh aufsteigen zum anderen Male
Land aus Fluten, frisch ergrünend:
Fälle schäumen; es schwebt der Aar,
der auf Felsen Fische weidet.[44]

Dieser Mensch sieht die Ordnung der Welt nicht in ewigkreisender Wiederkehr des Gleichen, sondern als Spirale in Aufstieg und Steigerung. Der Untergang ist Durchgang zu neuem Werden auf höherer Ebene. Die Welt der Riesen ist versunken, aber die neuen Götter finden die goldenen Tafeln aus Urtagen wieder. Das Leben aber hat sich in zwei Menschen, Lif und Lifthrasir, im Baum geborgen und erhalten.[45]

In dieser vorchristlichen Welt war die Einheit von Menschenschicksal und Weltgeschehen, die sich in steigernder Bewegung als Werden und Vergehen vollzieht, jene Einheit von göttlichem und menschlichem Willen, in der alle Gegensätze auf einer Stufe aufgehoben sind, nicht, noch nicht denkerisch abstrahiert und philosophisch herausgehoben, sondern gelebt und in Mythos, Heldendichtung und Tierornamentik gestaltet worden. Aber wie Anaxi-

mander, Heraklit und die großen Tragödiendichter an der Schwelle stehen zwischen religiösem Mythos und religiöser Verkündigung, so wird bereits um das Jahr 400 n. Chr. im Zusammenstoß und in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Dogma der Brite Pelagius die höhere Sprosse bestiegen haben mit seiner Botschaft von der Willenseinheit von Gott und Mensch, dem freiwilligen und verantwortlichen Vollstrecker des göttlichen Willens.

Wenn Tacitus um 100 n.Chr. von den Südgermanen berichtet:

> *Im übrigen sind sie der Meinung, daß man die Götter nicht in Tempelwänden einschließen noch irgendeiner menschlichen Gestalt nachbilden könne, wegen der Hoheit der himmlischen Mächte; Haine und Wälder sind ihre geweihten Stätten, und mit den Namen der Götter benennen sie jenes Geheimnis, das sie nur in ahnender Verehrung schauen –*[46]

so mag diese Deutung eines Außenstehenden, der freilich eine bemerkenswerte Fähigkeit besessen hat, diese seinem Volke fremde und feindliche Welt von innen her in ihrer Wesensart zu erfassen, neben dem Wort stehen, das die germanische Welt für jenes Geheimnis geprägt hat – unser heutiges Wort »Gott«: das althochdeutsche *got*, das altnordische *goð*, altsächsische und angelsächsische *god*, das nicht Maskulinum, sondern ein Neutrum pluralis war und wahrscheinlich »das Angerufene« bezeichnete. Jedoch weder etymologisch noch gar dem Sinne nach mit »gut« in Zusammenhang zu bringen ist! Das Göttliche teilt auch als Helfendes und Ratendes, auch als Freund-Gott stets mit dem Leben auch Schicksal zu und damit immer beides, Leben und Tod, Werden und Vergehen, Heil und Unheil. In der Bravallaschlacht bittet König Harald Kampfzahn seinen Wagenlenker, in dem er den Gott erkannt hat: »Herr und Freund, da du mir halfst, so entziehe mir und den Dänen jetzt nicht den Sieg; willst du mir aber deine Hilfe versagen, so laß mich und mein ganzes Heer fallen. Alle Erschlagenen seien dann dir geweiht!« Und so heißt es in der schwedischen *Ynglingasaga*: »Den einen verlieh er den Sieg, die andern entbot er zu sich; und *beides* schien ein glückliches Los.«

Bejahung der Gegensätze, die beide »gottgewollt« und aus der einen Werdensmacht stammen – im germanischen Tierornament hat diese Haltung ihren einmaligen, unwiederholbaren künstlerischen Ausdruck gefunden, indem es dasselbe Thema im Verlaufe von acht Jahrhunderten immer neuen Gestaltungen unterworfen hat. In kleinstem Feld ereignet sich hier ein unbändiges Kräftespiel sich ineinander- und durcheinander windender und verschlingender Linien, die sich niemals in Winkeln aufhalten oder in Geraden beruhigen und die dennoch von einer strengen Zucht gebändigt sind. Wenn die arabische »Arabeske«[47] das immer gleiche Muster ihrer kristallklaren, geometrisch reinen Formen von um eine Mitte kreisenden Winkeln und Geraden wie allgegenwärtig ohne Anfang und ohne Ende nach allen

Seiten ins grenzenlose Undsoweiter fortsetzt, nur durch die Ränder der Gegenstände aufgehalten, und so dem Beschauer eine unsägliche Ruhe vermittelt, so ergibt das germanische Ornament sich nicht der Schau. Hier wird das Auge sogleich aufgefordert, die stürmischen Bewegungen der Linienverschlingungen zu verfolgen, die auch hier anfanglos und ohne Ende verlaufen, bald an die Oberfläche tauchend, bald ins Dunkle zurücksinkend, als ein kämpferisches Gegeneinander von zwei absolut gleichberechtigten, spiegelverkehrten Motiven, die – auch hier – niemals Gegenständliches abbilden, sondern von vornherein Menschen- oder vor allem Tierkörper vollständig auseinandernehmen, um sie ganz neu und anders zusammenzusetzen, sich in gegeneinanderstürmenden Bewegungsströmen einem höheren Ganzen einzuordnen und etwas ganz Neues und anderes zu erzeugen, als was sie ursprünglich waren: *Bewegung an sich.* Hier ist überhaupt kein Gegenstand *für* einen Betrachter von einem Betrachter aus gesehen, nur Gegenschwünge in sich, tätige Bewegung. Flicht sich die arabische Arabeske in einem flächenhaften, zweidimensionalen, räumlichen Nebeneinander fort, so vollzieht sich hier Bewegung dreidimensional mit Vorder- und Hintergrund, nein, vierdimensional! Hier, auf engstem Felde, wird Raum zu Zeit! Nur natürlich, daß derselbe Geist und Formgedanke in der Musik, der ungegenständlichen, reinen Instrumentalmusik, am reinsten in der Spiegelfuge des Barock wiederkehrt. Aber auch in den Schnitzaltären von Pacher und Stoß, in Kupferstichen und Ornamenten des 16. Jahrhunderts, in der Treppe von Schloß Mirabell, in Würzburg und Brühl. Die Wortkunst schafft sich das treueste Abbild des Tierornaments in der norwegischen Skaldendichtung, der trotz ihrer Kühnheit der Wort-Entgegensetzungen und Satzverschlingungen höchste Gestaltung durch höchste Geschlossenheit gelingt, indem sie alles Auseinanderstrebende zusammenreißt und unter äußerster Energieentfaltung in einer Einheit von kraftvoller Bewegtheit aufhebt.

Und hier, im Norden des 10. Jahrhunderts, in der Gruppe der Skalden um die norwegischen Lade-Jarle, ist jene geistig schöpferische Gemeinschaft zu finden, in der eine vertiefte und vergeistigte Religiosität wächst und sich ganz eigenen, auf Altem weiterbauenden Ausdruck schafft.[48] Während im Süden die Menschen lernen, sich als »Geschöpfe« Gottes und als Sünder zu verstehen, verknüpft hier eine unübersehbar reiche Terminologie Göttliches und Menschliches einander immer neu als »Gotteskinder«, als Vater und Söhne aus einer Sippe, aus »Gottes Sippe« (Eckhart wird von »Gottes Sippenschaft« sprechen). Ja, während hier die Menschen – über ihre Bindung an Sippe und Stamm hinauswachsend – in ihrer Gesamtheit als »Menschheit« Wort und Begriff werden, entstehen – indes im Süden die Religion des einen Gottes heraufkommt – hier, mit einer Fülle von Ausdrücken und Wortvariationen, Vorstellung und Begriff der »Gottheit« als eines unpersönlichen Insgesamt des Göttlichen und göttlichen Wirkens.

4. *Der Unterschied zu den asiatischen Einheits-Religionen*

Einheit – immer wiederkehrendes Leitmotiv des außerchristlichen europäischen Begegnens und Antwortens auf das Göttliche, und zwar der nichtchristlichen Ketzerreligion genauso wie der vorchristlichen, griechischen und germanischen Religionen. Aber doch nicht nur der Religionen Europas! Ist nicht Asien *der* Kontinent der »Einheitsreligionen«? Wieso also europäisch? Wieso nicht allgemein menschheitlich, wenn man von den dualistischen Religionen des Nahen Ostens absieht?

Wir haben die europäische Religion kennengelernt vor dem Hintergrunde des Christentums, wir haben sie entstehen sehen aus dem Protest und als Antwort auf den hurritisch-paulinischen und augustinischen und den platonisch-neuplatonischen Dualismus. Die Frage blieb: War sie lediglich bedingt durch den Protest? Wir haben dieselbe Grundstruktur wieder aufgefunden in zwei großen, an verschiedenen Stellen und zu verschiedenen Zeiten lebendig gewesenen, untergegangenen europäischen Religionen. Doch machen wir uns nichts vor. Die Frage liegt nahe: Stimmt sie nicht weitgehend mit anderen sogenannten Einheitsreligionen überein? Mit der chinesischen oder indischen? Jede Grenzziehung verdeutlicht die Gestalt. Versuchen wir, sie in ihrer Eigengesetzlichkeit noch besser zu erfassen, indem wir die europäische Religion auch vor den Hintergrund der großen asiatischen Religionen stellen!

Noch mehr als bei den frühen, uns durch eine Umdeutung der Welt und Begriffswelt entlegenen europäischen Religionen sind wir hier zur Vorsicht aufgerufen, wenn wir mit unseren Kategorien und Begriffen[49], die durch unsere Denkweise geprägt und durch die unübertragbare Bedeutungsgeschichte und geistige Denktradition von einigen Jahrtausenden beladen und belastet sind, die ganz anders strukturierten Denkräume des Inders, Chinesen, Japaners aufschließen und sie nicht verfremden und verfehlen wollen. Versuche, etwa mit dem Schlüssel unseres europäischen Einheits-Begriffes in die fremden Wohnungen einzudringen, müssen im Vorraum steckenbleiben, weil zwar alle Schlüssel den Haupteingang öffnen, aber jeder einzelne nur die Zuhaltungen des eigenen Schlosses entriegelt. Eine Versuchung, der gerade auch die östlichen Denker leicht erliegen, die ihr philosophisches Rüstzeug vom Westen und bei Meister Eckhart bezogen haben.

Unsere Weise aber, Begriffe zu abstrahieren, ist ein Sieben und Immerfeiner-Sieben der von uns so und so gedeuteten Wirklichkeit, wobei ihrerseits die Struktur des Siebes ganz spezifische, nicht allgemein übertragbare und anwendbare Ergebnisse zeitigt. Was aber, wenn das indische oder chi-

nesische Denken gar nicht in Begriffen zu begrenzen und zu abstrahieren pflegt? Und dies *nicht* etwa, weil es »noch« auf einer niedrigeren Stufe stünde, von der es sich im Wege der Entwicklungshilfe auf die unsrige erheben würde, sondern weil es einer *anderen* Weise der Welt- und Selbsterfassung und -deutung entspricht.

Was, wenn das *chinesische Denken* sich ohne »Begriffe« im Konkreten bewegt, aber auch ohne einen kontinuierlichen Zusammenhang eines zeitlichen Nacheinanders und darum ohne unsere Ordnungskategorie der »Kausalität«[50] oder »Entwicklung«, »Geschichte«, so daß zwei Ereignisse, die wir in einer bestimmten Ordnung mit Zeitcharakter als Ursache und Wirkung auffassen oder auch als die von Grund und Folge, dort lose nebeneinanderstehen, ja ihr Vorher und Nachher, Wenn und So völlig vertauschbar sind? Als wechselweiser »Aspekt«[51] spielt es im Zen-Buddhismus eine Rolle. Eine Auffassung, die wir nur schwer nachvollziehen können – ebenso, wie Zeit als konkrete Zeit immer verkoppelt ist mit konkretem Raum. Was, wenn das, was man bei uns als »Gegensätze« oder »Polaritäten« versteht, dort so etwas wie gleichzeitig nebeneinander vorkommende konkrete »Aspekte« sind, die sich wechselweise ablösen wie Yang und Yin – ursprünglich »das besonnte Flußufer« und »das von einem Berg beschattete Flußufer«, zwei Embleme, für die jeder beliebige zweifache Aspekt eintreten kann. Yin und Yang bilden in sich keine Einheit und sind dennoch ein unabtrennbares Ganzes, jedoch keine an sich seienden Prinzipien, Kräfte, Substanzen, geschweige denn Ideen von transzendenter Geltung.[52]

Hier das Yin, dort das Yang –
Das ist das Tao.

Einmal Yin, einmal Yang.

Diese Haltung ist grundverschieden von der des Entweder-Oder und des Sowohl-Als-auch.

Was aber, wenn die Wirklichkeit für den *Inder* keinerlei Zweiheit enthält? Wenn Vorher und Nachher, Einheit und Vielheit, Innen und Außen, Bewegung und Ruhe, Leben und Tod, Licht und Schatten, Vorhandensein und Nichtvorhandensein nicht wirkliche Eigenschaften der wirklichen Welt sind, auch nicht Abstraktionen in der Weise unseres »Begriffs«, sondern Einteilungen, Abmessungen, Abgrenzungen, die der Mensch wie ein Netz über die Wirklichkeit wirft?[53] Und er selber, der das Netz wirft, ist es, der sich in ihm fängt! Denn die Welt der Benennung mit Worten und Einteilungen, mit Vereinzelung und Eigenexistenz, das heißt Individuation durch das Maschennetz des Denkens, ist »maya«, Täuschung. Die wirkliche Welt ist ungeteilt und ununterschieden, ist »tathata«, eine nichttranszendente, konkrete Wirklichkeit, weder entstanden noch aufhörend, weder werdend noch vergehend, weder Fortdauer noch Verlöschen, weder Vergangenheit noch Zukunft, aber

auch: weder Einheit noch Vielheit, weder Zweiheit noch Nicht-Zweiheit. Der scharfe »Dualismus« zwischen der Wirklichkeitswelt und der Welt der Täuschung bestimmt alle indischen Religionen bereits seit dem Vedismus, bereits seit dreitausend Jahren.

Bedeutet die *Wirklichkeit für den Chinesen* ein Bald-so-bald-so des Wechsels und der wechselseitigen Vertauschbarkeit, eines Wechsels, der sich von selbst begibt und der in seiner Spontaneität und Harmonie gestört wird durch jedes bewußte Eingreifen, Handeln und absichtsvolle Planen, so ist *Wirklichkeit für den Inder* das Weder-Noch eines neutralen Ununterschiedenen, in dem jede Vereinzelung und Individualität unterschiedslos aufgeht und verschwindet.

Dementsprechend erwächst die *religiöse Haltung des Chinesen* im alten Taoismus (an den schon in der Han-Zeit um 200 n.Chr. der indische Buddhismus anknüpft) aus der Unheilssituation[54] der *Bewußtheit*. Sie hat ihn vom Göttlichen, dem mütterlichen Tao losgerissen, sie zerstört durch angespanntes Begehren und Trachten nach Zwecken, durch krankhaftes Ergreifenwollen und Streben nach Zielen, durch geschäftiges und absichtliches Handeln Harmonie und Gleichgewicht und die bewußtlose Spontaneität des natürlichen Wachsens.

Das religiöse Ziel liegt für ihn im Zurückfinden in die kindlich naturhafte Einfalt und Unmittelbarkeit zum Mutterschoß des Tao. Dadurch erlangt er das Heil, indem er sich seines Ichs, seiner Bewußtheit und Ichhaftigkeit entäußert, sich von allen Begierden und Bestrebungen befreit, alles Handeln nach Absichten und Zwecken aufgibt, indem er handelt durch Nicht-Handeln, seinen Geist und alles Geschehen sich selbst überläßt, sich dem Rhythmus der Wirklichkeit anpaßt, unbeteiligt und unbeeinflußt durch Gutes oder Böses, Verlockungen oder Schrecken, gleichgültig gegen Leben und Tod, deren keins von Belang, weder von Wert noch Unwert ist. Denn aller Wert ist allein im Tao und im unwillentlichen, absichtslosen, unbewußten Eintauchen im stillen, ziel- und zeitlosen Absoluten.

In wohl allen *indischen Religionen*, sowohl der Upanishaden und des Vedanta, des Sankhya, des Yoga und der buddhistischen Systeme, kehrt ein und dasselbe Unheilserlebnis[55] wieder, das als ein permanentes Leiden erfahren wird. Und alle mit Ausnahme der materialistischen Schulen sind sich einig darin, daß dieses Leiden verneint und auf eine konkrete und endgültige Weise ausgeschaltet werden muß durch »Erlösung«. Und dies ist das Unheil, daß der Mensch sich von seiner ursprünglichen Ungeschiedenheit vom Sein getrennt hat, daß seine Gier nach Existenz, nach Vereinzelung, sein brennender Durst nach persönlichem Selbstsein und Wohlsein ihn an die Welt in ihrer Vergänglichkeit fesselt.

»Wer«, so lehrt Buddha, »an den Dingen dieser Welt, die zu Fesseln werden (und die erste Fessel ist der Irrglaube an eine selbständige Individuali-

tät), Geschmack findet, in dem wächst die Gier. Aus der Gier ergibt sich das Ergreifen, aus dem Ergreifen das Werden, aus dem Werden die Geburt, aus der Geburt ergeben sich Alter und Tod, Schmerz und Plage, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Und so kommt es zur Entstehung dieser ganzen Masse von Leiden.«[56] Die ganze menschliche Existenz ist Leiden. Und je mehr der Mensch seinem Ich und den Dingen Eigennatur und Eigenwert zugesteht, je mehr er sich an sie klammert, desto mehr machen sie ihn leiden.

Erlösung vom Leiden! Wir müssen vieles hinter uns lassen, was anderswo Erlösung heißt. Erlösung geschieht hier in einer einzigen Erkenntnis, die in asketischer Versenkung als »Erleuchtung« erlebt wird. Und nur indem der Mensch erkennt, daß die Welt der Vielheit und Individualität, die Welt der Begriffe und Dinge, an die er mit seiner ganzen Existenz, mit seinen Leidenschaften und Begierden hingegeben ist, Täuschung und Illusion ist, daß, da ja alle Dinge und Gegensätze dieser Welt auf bloßer Einbildung beruhen, sie kein Eigensein und keine Realität besitzen, daß also alles, auch das bewußte Ich, nichts ist – indem er dies erkennt, ist er bereits in dem Zustand des Nicht-mehr-Zwei-Seins, des Aufgehens des Wassertropfens im Meer, sei es im Brahman oder im Nirvana. Und damit im Nichts? Das hieße, dies eigenschafts- und gestaltlose, individualitäts- und bewußtlose, ununterschiedene und zeitlose Unnennbare mißdeuten: Denn eben dies ist das wirkliche Sein, das alleinige und eigentliche Reale!

Doch zwischen dem Brahman der alten Upanishadenreligion, die um 800 n.Chr. durch den Zeitgenossen Karls des Großen, Shankara, wiederauflebt in der Religion des Vedanta, und dem Nirvana des Buddhismus gibt es einen wesentlichen Unterschied: Auch im Zustand der Isoliertheit des Menschen inmitten der Unheilswelt war das göttliche Brahman im Atman, dem innersten Selbst des Menschen, gegenwärtig, wenn auch gefesselt an »den aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Samen, Blut, Schleim, Tränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengesetzten, übelriechenden Leib – diesen mit Leidenschaft, Zorn, Begierde, Wahn, Furcht, Verzagtheit, Neid, Trennung von Liebendem, Bindung an Unliebes, Hunger, Durst, Alter, Tod, Krankheit und dergleichen behafteten Leib«.[57] Und indem der Mensch sich durch Fasten und schweigenden Verzicht auf Selbstsein, Handeln und Lebenswillen von den täuschenden Verstrickungen seines Ichs im Maschenwerk der Welt löst, wird ihm Erlösung zuteil, das heißt, wer erkennt:

> *»Ich bin Brahman!« – der wird nicht erlöst; sondern der ist schon erlöst, er durchschaut die Illusion der Vielheit.*[58]

Für Buddha war Atman in der eigenen Seele trotz siebenjähriger Versenkung unauffindbar. Und erst indem er sein angestrengtes Bemühen aufgab und ihm sein Ich völlig erlosch, gelang ihm die Erleuchtung, und er gelangte dorthin,

wo weder Erde noch Wasser ist, weder Licht noch Luft, weder Raumunendlichkeit noch Vernunftunendlichkeit noch Nicht-Irgend-Etwasheit noch die Aufhebung weder von Vorstellen noch Nichtvorstellen, weder diese Welt noch jene Welt . . . weder Kommen noch Gehen, noch Fortgehen, weder Vergehen, noch Entstehen. Weder Grundlage, noch Fortgang, noch Halt hat es: Das ist des Leidens Ende.[59]

Dieser plötzliche Verzicht Buddhas auf äußerste Konzentration ist der Ort, wo der Zen-Buddhismus ansetzt, in dem der indische mit dem chinesischen »Weg der Selbstbefreiung« die innigste Verbindung eingegangen ist und indische Negation mit dem chinesischen Sinn für praktischen Alltag und Verzicht auf krampfhaftes Ergreifenwollen zugunsten stillen Wachsenlassens durch »Nicht-Tun«. Denn »wenn jemand Tao erstrebt, wird Tao unwirksam«. Das Tao, so sagt man im Zen, ist nicht das Eine, wenn es auch aller Zweiheit entäußert ist, es ist

weder Sein noch Nichts,
weder Nicht-Sein und Nicht-Nichts.[60]

In ihm kann man »weder wohnen noch im Nirgend-Wohnen nicht wohnen«. Doch – so heißt es – »weder kannst du mit Worten die Wahrheit begreifen, noch kannst du die Wahrheit ohne Worte begreifen«. So ist Zen trotz seiner radikalen Verneinung im Weder-Noch nicht weltflüchtig, sondern dem Diesseitigen und Alltäglichen als solchem offen, »weder« in ein transzendentes Jenseits hinausgerissen, »noch« der diesseitigen Welt verfallen.

5. *Dualistische Strukturen*

Wie ist der schroffe, uns erschreckende Dualismus zu verstehen, der das asiatische Denken und die asiatischen Religionen (mit Ausnahme des japanischen Shinto) von ältesten Zeiten bis heute bestimmt, abgesehen von der allerfrühesten, indoarischen licht- und schönheitstrunkenen Vedenreligion?

Es wäre billig, hier Dualismus gleich westlichem Dualismus zu setzen und sich mit der Feststellung zu begnügen, daß er einer allgemein menschlichen Weltdeutung entspräche, die sich hier in dieser, dort in jener Form ausdrükke, oder gar, daß er einen erstaunlich realistischen Sinn für die grauenhafte Geworfenheit und Existenznot des Menschen verrate. Dabei muß uns auffallen, daß selbst, wo der Inder »die wonnevolle All-Einheit« des Brahman mit dem Selbst des Menschen, dem Atman, verkündet, wo er das Brahman mit seinem eigenen Innersten identifiziert und erkennt: »Das ist Atman, das bist du«, er nicht ansteht, die ganze Welt und das Leben in ihr unter das Zeichen des Negativen und der Negation zu stellen, so daß ein tiefer Dualismus sein Denken, ja den Menschen selbst entzweit. Allein, liegen dem, was wir hier und dort als »Dualismus« oder als »Einheit« bezeichnen, nicht ganz verschiedene, ja von Grund aus verschieden*artige* Denkstrukturen zugrunde?

Wir müssen uns vor Augen halten, daß unsere Art und Weise, uns selbst und die Welt zu erfassen, nur eine unter vielen Möglichkeiten ist und nicht die schlechthin richtige und einzig gültige, ja daß selbst im Abendland das Vorkommen sehr verschiedenartiger Denkstrukturen das Verstehen – wie die Ketzer beweisen – beeinträchtigt, wenn nicht verhindert. Dennoch zweifelt man im Westen kaum daran, daß alle Menschen sich beispielsweise als Subjekt in einer Welt der Objekte vorfinden und ist in naiver Absolutsetzung des eigenen Standpunkts fest überzeugt, daß dies jedenfalls die normale und der Wirklichkeit allein entsprechende Auffassung sei, der gegenüber alle anderen sich auf einer tieferen Stufe befinden müssen, einer vielleicht »noch« oder »halb-magischen« und ähnliches. Ein verhängnisvoller Irrtum, wie sich sogleich zeigt.

Bedeutet nämlich nicht bereits die Neigung des asiatischen Menschen, der mit seiner Gemeinschaft, seinem Familienverband zum Wir verschmilzt und sich total mit dem Wir identifiziert, die Neigung, jedes Eigensein als Vergehen gegen die Identität zu verstehen, als die Ur-Unheilssituation schlechthin, ja allem Außer-ihm-Seienden kein Recht auf Eigensein, auf selbständiges, »objektives« Sein einzuräumen – bedeutet dies alles nicht, daß hier der Mensch sich nicht als ein Subjekt einem Objekt gegenübersetzt? Bedeutet es nicht, daß es hier gar kein Subjekt-Objekt-Verhältnis welcher Art auch immer gibt?

Positiv gesagt: daß hier der Mensch das Außer-ihm-Seiende als von ihm abhängig bestehend auffaßt![61] Alles, was er *nicht* ist, besitzt keine eigene, unabhängige Wirklichkeit. Die ganze Welt des Nicht-Selbst ist Täuschung, Illusion. Und diese Erfahrung bestätigt sich ihm, sobald er sich von der Außenwelt und von seinem begierigen, zorn- und triebvollen, ängstlichen, alter- und todverhafteten Ich abwendet, sobald sein Selbst mit sich allein ist: Indem er sich durch Askese, Fasten und Meditation von seinem Ich befreit und in sich selbst versenkt, begegnet er nur noch seinem eigenen gestalt- und zeitlosen Selbst, das ihm als das einzige Reale[62] gewiß wird. Und das er zur Realität schlechthin erhebt: »Atman *ist* Brahman«.

Dieses Selbst – dieser Atman – ist *das ganze Weltall.*
Kennen wir den Atman, so kennen wir alles[63],

heißt es in den Upanishaden. »Weh den Menschen«, sagt, den Upanishaden ähnlich, der japanische Zen-Buddhismus, »die in weiter Ferne suchen und, was nahe liegt, nicht wissen. Sie gleichen denen, die mitten im Wasser stehen und dort nach Wasser schreien«:

Dem wird unermeßliches Glück zuteil,
Der sich der vollkommenen Schau hingibt
Und unmittelbar seine eigene Natur erlebt.
Dann ist sein eigenes Wesen nichts anderes
Als die Natur des vollendeten Nichts . . .
Der Himmel der Versenkung
Ist ungehindert ausgespannt. . .
Was fehlt da noch,
Wo sich offenbart das Nirvana?[64]

Jedes Selbst erreicht sich selbst auf unmittelbarem Weg[65], weshalb ein stellvertretendes Mittlertum hier gar keinen Sinn und »Selbsterlösung« nichts von sündiger Überhebung nach christlicher Wertung haben kann.

Wie von dem *Inder* diese »Schau der eigenen Natur« als der »Natur des vollendeten Nichts« und somit als die vollständige Identität des einzelnen Atman mit dem Brahman erlebt wird oder unmittelbar als »Nirvana«, als »Auslöschen« alles Einzelhaften, die Versenkung als Versinken im reinen Bewußtsein, das ohne Inhalt, ohne Grenzen, ohne Zeit ist, als gänzliches »Einswerden mit dem Meere«, ebenso vom *Zen-Buddhisten* die »Übereinstimmung« mit dem Tao im Versinken im bewußt- und zeitlosen Selbst:

Er setzt sein Selbst hintan,
und sein Selbst kommt voran.
Er entäußert sich seines Selbst,
und sein Selbst bleibt erhalten.
Weil er nichts Eigenes will,
darum wird sein Eigenes vollendet.[66]

Es gibt also – dem Europäer nur schwer nacherlebbar – in der Tat eine Welt, in der von einem Objekt eines Subjekts, von einer Objekt-Welt oder einer objektiven Welt überhaupt nicht die Rede ist.[67] Wo das Subjekt, falls wir überhaupt berechtigt sind, es so zu nennen, oder besser: wo das »Selbst«, das sein Bewußtsein wie ein Netz über das Nicht-Selbst ausspannt und – da es um der Identität willen unabhängiges, selbständiges Eigensein, sei es der Dinge und Menschen, sei es der Zeit, des Raums, der »Gegensätze« als Abfall von der totalen Identität wertet – das gesamte Nicht-Selbst in seinen Bewußtseinsraum einbezieht. Wo der Zone des Nicht-Selbst *keine Realität eigenen Rechts* zukommt und der Zone des Selbst *alle Realität*! Wobei zu beachten bleibt, daß unser Wort »Selbst« dort nicht dasselbe deckt, was wir unter ihm verstehen.

Ganz anders der Westen! Und das heißt auf der einen Seite der orientalische und der platonische und aristotelische Dualismus mit ihrer scharfen Scheidung von Subjekt und Objekt, mit ihrem jeweils einseitigen *Wertentzug* und ihrer einseitigen Wert*zuteilung* und auf der anderen Seite die europäische *Gleichgewichts*verteilung von Subjekt und Objekt in ihrer *gleichberechtigten Wechselbeziehung*.

Unversöhnlich und unüberbrückbar klaffte die Subjekt-Objekt-Spaltung infolge der Alleinherrschaft des Subjekts seit Parmenides und seiner Ineinssetzung von Denken und Sein gegenüber dem verachteten Schein-Sein dessen, »was sie für Wirklichkeit halten«, und in Platons einseitiger Machtzuteilung an die lichte Ideenwelt, der alle Realität, an den klaren Begriff, dem allein wahre Seinsweise zukommt, im extremen Gegensatz zur ganz und gar dumpfen, niedrigen und abhängigen Körperwelt. Und unüberbrückbar und nur mit entgegengesetzter Rollenverteilung durch den freilich widerspruchsvollen, weil seinem Lehrer Platon zwar entrüstet, aber keineswegs folgerichtig widersprechenden Aristoteles, der umgekehrt dem einzelnen der Objektwelt Realität zuerkannte und dafür das Denken des Subjekts verdächtigte.

In beider Namen hatte seitdem im Mittelalter ihr wackerer Troß sich vergebliche und unentschiedene Schlachten geliefert: jener, der einseitig alle Gewalt, Aktivität und Realität dem Subjekt zuschwor und das Objekt als unerkennbar und scheinhaft unterdrückte, und der andere, der im Gegenteil das Subjekt als passiv entmündigte und in die Abhängigkeit vom objektiven Sein des Objekts verwies, das seinerseits aktiv durch das Tor der Sinne in das Bewußtsein des Subjekts eindrang, sich ihm je nach Kraft und Ausdehnung eindrückte und als »species« in ihm abbildete. Wie bei jedem Extremismus hockten ihnen beiden die Gefahren der Übersteigerung auf den Fersen, wie sie die Krisen des Abendlandes und die Krise der Gegenwart alarmierend und bereits im letzten Stadium zeigen, indem sie gegenwärtig

das Ende ihrer problematischen Herrschaft über das europäische Denken selber vorbereiten und einmal die Ursachen ihrers Untergangs in sich selbst zu suchen haben werden.

So erleben wir zur Zeit die Überspitzung der Erhöhung des Objekts, indem die Objektwelt das Subjekt beherrscht, verdinglicht und ausschaltet. Zum anderen in der Selbstherrlichkeit und dem Absolutismus des souveränen Subjekts, dem schlechthin alles, auch der Mensch, zum Objekt und Nichts-als-Objekt wird, das ferner dem Zwang erliegt, seine Begriffe zu objektivieren und sie selbst mit ihrem Inhalt zu verwechseln, alle Begriffe, auch die es sich vom Göttlichen oder von sich selbst macht, zu vergegenständlichen, sie persönlich oder dinglich, starr und materiell zu machen. Und dies ist die ihnen beiden gemeinsame, in ihnen beiden angelegte Gefahr, in der eigenen Absolutsetzung unduldsam den Andersdenkenden zu verneinen und die Welt bis zum Abgrund in sich ausschließende, wertediktierende Antithesen des Entweder-Oder zu zerreißen.

6. *Die Struktur der europäischen Religion*

Nicht erst heute, das europäische Bewußtsein hat sich zu allen Zeiten zwischen den dualistischen Giganten zu behaupten gesucht. Die echt europäische Wendung, den Umsturz des »Kolosses, der sein Haupt in die Wolken des Altertums verbirgt und dessen Füße von Ton sind«[68], vollzieht bewußt Kant, indem er beide, Subjekt und Objekt, voll anerkennt und beiden Eigensein und Eigenrecht einräumt und sie als in Wechselbeziehung zueinander erklärt: Das Subjekt verfügt über Erkenntnisformen, die mit den Seinsformen des Objekts übereinstimmen, und diese Übereinstimmung von Erkenntniskategorien und Seinskategorien ermöglicht Erkenntnis und – schreibt ihr zugleich die Grenzen vor! Und alte europäische Tradition spricht aus Goethes:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?[69]

Denn Kant war nicht der erste Europäer, der an die Stelle der beiden, ganz im Stile des Entweder-Oder einseitig Subjekt bzw. Objekt erhöhenden und Objekt bzw. Subjekt erniedrigenden Erkenntnishaltungen die ihrer gegenseitigen Anerkennung und wechselseitigen Beziehung setzte – eine Haltung, die keineswegs etwa die Synthese der extremistischen darstellt, sondern von vornherein einer anderen Grundkonzeption entspringt: Bereits Anaximenes, Heraklit und Empedokles, bereits die Stoa hatten eine innere Beziehung zwischen Erkennendem und Erkanntem als Bedingung des Erkennens verstanden. Neunhundert Jahre vor Kant hatte Eriugena bereits die Anschauungsformen der Zeit und des Raumes dem erkennenden Subjekt ausgehändigt, eines Subjekts, das die Formen von Zeit und Raum erkennend in die objektive Natur mitbringt, die für ihn genauso Gottes Ausdruck ist wie das menschliche Subjekt auch – und von nicht geringerer Realität, nein eher von gesteigerter Realität als das unausgefaltete Göttliche, das sich, entfaltet, in Subjekt und Objekt selber begegnet![70] War im Indischen das Selbst mit dem Brahman seinsidentisch, hier sind Subjekt und Objekt *nicht in ihrem Sein,* sondern in ihrem *Wesen* identisch!

Was sollen in diesem Buch seitenlange Betrachtungen über die Subjekt-Objekt-Beziehung, die allenfalls geeignet sein können, das Herz eines Erkenntnistheoretikers zu entzücken? Sind wir vom Thema abgewichen? Haben wir vergessen, daß es hier um Religion geht? Allein, bei alledem handelt es sich ja nicht um eine beiläufige Differenz, die den Menschen nur betrifft, sofern

er etwa Wissenschaftler und Forscher ist. Die Weise, in der er das Verhältnis von Subjekt und Objekt ordnet, bestimmt sein ganzes Selbstsein und in der Welt-Sein, auch seine Religion.

Kennzeichnete das indische Verhalten das Verhältnis der Identität des objektlosen Subjekts oder des »Selbstes«, das sich vom Nicht-Selbst befreit, erlöst, indem es sich auf direktem Wege in sich selbst versenkt, so kennzeichnet das orientalische die äußerste Trennung von Subjekt und Objekt, wobei alles Gewicht beim Subjekt liegt zuungunsten des durchaus realen, ganz nichtigen, ganz wertlosen Objekts und die absolute Überlegenheit des stets persönlich aufgefaßten Subjekts über das Objekt jeweils verschieden gedeutet wird. Es ist die Grundstruktur der jüdischen und christlichen Religion. Wie also deutet sie das Christentum? Allein auf die persönliche Einzelseele kommt alles an, die im unüberbrückbaren Gegensatz zum widersetzlichen, sündigen Körper und zur Welt steht, welche höchstens als Mittel zum Zweck der Heilserlangung dienen. Ganz entsprechend das personale Gottsubjekt zur Objekt-Welt. Das Abhängigkeitsverhältnis wird vergegenständlicht in dem Verhältnis des Produzenten zum Produkt (womit hier, um das Strukturelle zu erfassen, nichts anderes als die Abstraktion vom anschaulich-konkreten biblisch-mythischen Schöpfungsvorgang gefaßt werden soll), das als ein gänzlich unfreies, von ihm bestimmtes und von ihm abhängiges Anderes aufgefaßt wird und das – unter dem Zwang der dualistischen Antithese als äußerstes Widerspiel des Allmächtigen, Guten und Vollkommenen begriffen – zum unvollkommenen, sündigen, aus eigener Kraft ohnmächtigen und Böses wollenden Widerpart wird.

Und wie die unüberbrückbare Kluft zwischen der platonischen und aristotelischen Ausschließlichkeit von Subjekt und Objekt kein Erkennen ermöglicht ohne die *Vermittlung* durch den »nichtseienden Raum« oder durch hierarchische »Zwischenstufen«, so erfordert die christliche Unvereinbarkeit von Gott und Welt den *Mittler*: Christus, beziehungsweise die hierarchische Kirche oder den gewaltsamen Sprung durch die ekstatische Mystik; ein Hilfsmittel, das in Europa, von wenigen Ausnahmen abgesehen, allzuleicht die pathologischen Züge einer in krankhafter Askese erzwungenen oder erdichteten mystischen Überbrückung zeitigte.

Wir kommen zur europäischen Religion. Und zum Kern unserer Betrachtung. Allem europäischen Denken liegt eine eigentümliche und ursprüngliche Bewußtseinsstruktur zu Grunde, eine Weise des Auffassens, Erkennens, Deutens und Verstehens des Daseins, die sich grundsätzlich von den orientalischen wie von den asiatischen unterscheidet. Diese Verschiedenheit der Bewußtseinsstrukturen ist die eigentliche Ursache aller kummervollen Mühsal der Mission und des Bonifatius, die »von den Stricken des Teufels Festgehaltenen« loszureißen und »den Söhnen der Mutter Kirche zuzugesellen«,

die Ursache aller jahrhundertelangen verzweifelten Bemühungen, aus den Getauften Christen zu machen, die Ursache der fortwährenden, gewiß unbewußten und unbeabsichtigten Umdeutungen der orientalischen Religion im europäischen Sinne von den Anfängen bis zur gegenwärtigen »verhängnisvollen Gesteinsverschiebung« innerhalb beider christlichen Bekenntnisse und modernen Interpretations-Theologien, durch deren bewußte Ausrichtung auf das Selbst- und Daseinsverständnis des europäischen Menschen der Gegenwart – nach dem Wort des Theologen Künneth – »der gesamte Bau der christlichen Botschaft von Einsturzgefahr bedroht wird«, wie wir es bereits erleben.

Diese Verschiedenheit der Bewußtseinsstrukturen ist die Ursache aller geheimen und offenen Empörungen und Aufstände der europäischen Ketzer seit Pelagius, anfangs nur in wenigen einzelnen und zunehmend in ganzen Bewegungen bis hin zum grundsätzlichen Ketzertum von 95 Prozent der heutigen Europäer. Sie ist die tiefste Ursache des ins Stadium der tödlichen Krise getretenen, permanenten Konfliktes Europas mit dem dualistischen Orientalismus überhaupt. – Hier liegt zugleich der Grund für die überwältigende Einhelligkeit aller religiösen Aussagen Europas durch drei Jahrtausende, die auch ohne gegenseitige Einflüsse und ohne die von der Kirche so gefürchtete Ansteckung mit dem Gift der Irrlehre überall von ein und derselben Struktur der religiösen Grunderfahrung gewesen sind und sein werden und die – bei verschiedenen, dem Zeitcharakter entsprechenden Ausdrucksformen und verschiedenen Akzentsetzungen – übereinstimmend das Verhältnis und Verhalten des Menschen zum Göttlichen, zu sich selbst und zur Welt stets auf ein und dieselbe Weise auslegen. – Hier liegt auch die Ursache, weshalb ein echtes Aneignen und Innewerden der asiatischen Religionen dem Europäer nie vollständig gelingen kann, den gewisse scheinbare Übereinstimmungen, vor allem die im Gegensatz zur christlichen Gott-Mensch-Spaltung als beglückend empfundene Seinsidentität so stark anzuziehen pflegen und dabei den scharfen ontischen Dualismus mit dem Wahn- und Leidcharakter der Welt, mit der gänzlichen Selbst- und Weltverneinung und Erlösung durch willens- und »ergreifens«-loses Entsinken in der gestaltlosen »Leere« und dem Karma-Gedanken mit seiner Vergeltungskausalität übersehen lassen.

Wir stellen die Frage, die wir den asiatischen und orientalischen Religionen vorgelegt haben, an die europäische. Auch sie anerkennt eine Zweiheit von Subjekt und Objekt. Wie verhalten beide sich hier zueinander? Die Antwort auf die klapperdürre Frage wird uns geradenwegs in ihre innerste Mitte führen. Hören wir Nicolaus Cusanus:

Wie nämlich Gott die wirkliche Wesenheit aller Dinge ist, so ist unsere Vernunft, Ähnlichkeit Gottes, aller Dinge Ähnlichkeit.

Ist nämlich einerseits Gott das Eine, in dem alles, was geeint ist, besteht, und zugleich das Ein- und Übergehen des Einen in alles, auf daß alles so das sei, was es ist – und fällt andererseits in der vernunfthaft-geistigen Einschau dies beides zusammen: Einssein, in dem alles, und Allessein, in dem Eines ist, so werden wir dann wirklich gottförmig, wenn wir dazu emporgehoben werden, daß wir in Einem eben das sind, in dem alles ist, und in allem ein Eines sind.[71]

Weil wir selber gottförmig sind, eröffnet sich uns die göttlich durchwirkte Welt. Subjekt und Objekt sind von gleicher göttlicher Art (im Gegensatz sowohl zur orientalischen Erniedrigung des Objekts als auch zum indischen Täuschungscharakter der Welt, in der göttliche Offenbarung der beschränkten Reichweite des menschlichen Geistes absolut unzugänglich ist[72]), und darum sind hier beide von gleicher Wirklichkeit und gleichem Recht:

Als Entfaltungen des Wesens Gottes begegnen wir den Entfaltungen des Wesens Gottes in allen Dingen und Kreaturen. Gott ist kein Objekt noch Subjekt, sondern allem Subjekt- und Objektsein voraus. Im menschlichen Geist und durch ihn hindurch berührt sich das Göttliche mit dem in das Dasein hinein entfalteten göttlichen Sein. Das heißt: In ihnen begegnet Gott sich selbst. In allen Menschen spricht Gott mit sich selbst in ewiger Zwiesprache. Denn indem Gott die Welt und alle Wesen in unaufhörlicher Schöpfung aus sich selbst heraus »schafft«, »schafft« er sich selbst in allem. So entfaltet er sich selbst auf unaussagbare Weise in die Wirklichkeit und Mannigfaltigkeit der unendlichen Formen und Gestalten, die der Seinsweise nach von ihm verschieden, aber mit ihm eins und identisch sind dem Wesen nach. In allem ganz und unvermindert, nein in vollerer, gesteigerter Wirklichkeit entfaltet das Göttliche sich unaufhörlich in die Welt mit aller Mächtigkeit seiner drängenden Fülle in die bedrängende Fülle der Wirklichkeit, zugleich in allem Größten und Kleinsten wesend, zugleich alles umfassend, zugleich alles durchdringend, so daß wir von allen Seiten von ihm umstellt, von ihm umfangen und durchwest sind. Denn was ist überhaupt das, was wir Gott oder das Göttliche nennen?

7. *Das Wesen der europäischen Religion*

Alle europäische Religion hat darauf verzichtet, das Unerfaßliche, Unbegreifliche in Grenze und Gestalt zu fassen, in Begriffen zu begrenzen, als Objekt zu vergegenständlichen, als Persönlichkeit (für den Christen eine immer wieder verteidigte notwendige Fassungsweise) zu personifizieren, ja mit menschlichen Kategorien und mit Qualitäten menschlicher Wertung und Vergleiche – und sei es als »Liebe« oder des »Guten«, des »vollkommensten« oder »höchsten Wesens« – überhaupt erreichen zu wollen. Dies hat ihr – an dem Maßstab einer in streng einander ausschließenden Gegensätzen denkenden Religion abgelesen, die sich im ausschließlichen Besitz eines »Wissens« und alleiniger Fähigkeit und Berechtigung glaubte, darüber zu befinden, was Wahrheit, was Irrtum, was Religion, was Ketzerei sei – immer wieder die buchstäblich vernichtende, das heißt Existenz und Lebensrecht absprechende Zensur der Irreligiosität eingetragen.

Ist es noch nötig festzustellen: Nicht weil sie weniger religiös gewesen wären, im Gegenteil – aus tieferer Religiosität haben zu allen Zeiten die großen Geister Europas sich gesträubt, das unendlich alles »überseiende Göttliche« »zu traktieren«, als wäre es »nicht viel mehr als ihresgleichen«? »Wären sie aber«, fügt Goethe hinzu, »durchdrungen von seiner Größe, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen«. Aus *Religion* haben sie sich geweigert, sich mit den menschlichen Maßen der christlichen Religion »zu bescheiden« und sich an ihnen »zu verwöhnen«, die »doch unbescheiden sein müßten«, wenn es um Gott geht.

Auf vier Arten hat europäische Religion vom unaussprechlichen Göttlichen zu sprechen versucht:

in ihrer frühesten Zeit, indem sie im Süden und Norden seine Anwesenheit, Allgegenwart, sein Sichereignen mit Götternamen »nur benannte«, weil sie menschliche Aussagen, wie Tacitus, Walther von der Vogelweide und Goethe übereinstimmend erklären, seiner Größe für »nicht angemessen« erachteten;

indem sie, als es in Gefahr war, zu vertraulich und menschlich zu entarten, es dort in das allem Mythologischen enthobene Urprinzip und den allerzeugenden Urgrund zu erheben – der bei Anaximander zum erstenmal *to theion*, »das Göttliche« heißt –, hier es in das unpersönliche Schicksal, das ungreifbare, alles durchwaltende »Es« des Geschehens zu retten;

in den Negationen jener »positiven« Aussagen, in denen das Christentum das Göttliche rational begreift und begrifflich objektiviert, indem sie von ihm mit Eckhart als vom »Nicht-Gott, Nicht-Geist, Nicht-Person, Nicht-Bild« spricht, das »nicht-gut, nicht-wahr, nicht-weise« sei, oder es, noch mensch- und personüberhobener, mit Eriugena, Hildebert und den vielen anderen

nur noch in den äußersten Gegensätzen berührt, die in seiner unendlichen Umfassung Einheit sind;

und schließlich: in Symbolen, Chiffren oder »Grenzbegriffen«, die auf das immer nur notdürftig umschriebene Unbeschreibbare »hinweisen«, das all seine menschlich erdenkbaren Dimensionen überwest:

Ob sie es hier prädikativ »*theós*« oder »*deusa* als »das Erscheinen«, »das Aufleuchten« und dort »das Gott«, ein kaum zu artikulierendes Neutrum pluralis, nannte, Chiffren, die erst die christliche Religion zu dem Maskulinum eines männlichen Schöpfer- und Vater-Gottes verfremdet und diktatorisch beschlagnahmt hat, um – zur Vollendung der Paradoxie – seinen Urhebern zu testieren, daß ihr *theós* und *theion* und ihr Gott und Göttliches »A-Theismus« und »Gott-losentum« seien!

Ob sie mit Eckhart von Gottes Grund oder mit Teilhard vom Göttlichen Bereich, mit Böhme vom Ungrund oder der großen Tiefe überall, mit Shaftesbury vom göttlichen Weltgrund oder mit Anaximander vom Weltschoß und Urgrund, dem Unbegrenzten spricht, ob sie es mit Schleiermacher das Unendliche nennt oder mit Bruno die unendliche Allgegenwart, mit Heinrich von Berg das Allerwirklichste, mit Herder die Ur- und Allkraft, das tiefste Sein alles Seins, ob es bei Kant als alle Naturen durchwaltende Bestrebung auftritt, im Angelsächsischen als *gewif*, als das große Gewebe des Schicksalsteppichs, oder als Weltordnung oder Weltgesetz bei Heraklit und der Stoa, bei Goethe als das Eine, das sich vielfach offenbart, und bei den Unitariern[73] als All-Einheit, ob er es als das Unerforschliche verehrt oder Szczesny[74] es als die unbegreifliche, aber von uns immer mitzudenkende und immer mit im Spiel befindliche Dimension bezeichnet, Henry More als die vierte Dimension, Rilke als Weltinnenraum, als Sein oder das Ganze, Nikolaus von Kues als aller Dinge Wesensgrund, Mittelpunkt und unendlicher Umfang und Friedrich Schöll[75] als Wirkgrund aller Wirklichkeit, die beide eine ganzheitliche Wirkeinheit darstellen, die nur als Vollzug geschieht: Sie alle, Stimmen aus tausend Generationen unseres Kontinents – wenn sie auch in dem Versuch, es hindeutend zu umschreiben, den Ton je verschieden setzen –, sie alle meinen dasselbe:

Es gibt nur ein Sein. Nur eine Wirklichkeit. Und wir, in denen diese göttliche Wirklichkeit sich selber wirkt, erfassen gleichwohl mit unserem Verstand und unseren Sinnen niemals das Ganze. Nur was der Scheinwerfer unseres Bewußtseins beleuchtet, heraushebt aus dem »Dunkel«, in dem alles eins und alles enthalten und als Sein-Können wirklich ist, nur was unser Scheinwerfer mit seinem »Licht« herausschneidet und begrenzt aus dem Unbegrenzten, verendlicht aus dem Unendlichen, verzeitlicht aus dem Ewigen, das ist »unsere Wirklichkeit«; auch wir selbst, soweit der Kegel unseres Scheinwerfers uns erfaßt, wobei das Unbewußte und das kollektive Unbe-

wußte selbstverständlich zum Insgesamt des Bewußtseins gehören! Und vielleicht, dürfen wir glauben, ist darum das Tier mit seinem kleineren Scheinwerfer viel dichter vom Göttlichen umgeben, die Pflanze viel inniger mit ihm eins.

Doch wenn wir auch diesen Bewußtseinskreis um uns ziehen und mit ihm »unsere Wirklichkeit« und unser Ich herausschneiden aus dem Seinsganzen – oder ist es nicht vielmehr das Göttliche selbst, das durch unser Bewußtsein hindurch alles einzelne »begrenzt«, Gott, der durch »uns« hindurch und mit »uns« – wie auch Eckhart meinte – Welt »schafft«? Der noch (wie ein altes Wort sagt) »im Stein schläft, in der Pflanze atmet, im Tier erwacht und im Menschen sich seiner bewußt wird«?[76] –, wenn »wir« also mit unserem Bewußtsein, unserem Leben uns herausschälen aus dem »Ganzen«, um mit dem Tode unsere Grenzen wieder aufzugeben, niemals lösen wir uns aus ihm ab! Denn als Begrenzte, Endliche enthalten wir, enthält die Welt ja das Unendliche in sich, da es in allem ja bleibt, wie es alles unendlich umgibt.[77] Niemals können wir darum aus dem Göttlichen herausfallen, das uns »unablöslich« – so schon Heraklit – umhüllt und durchlebt, wie es unaufhörlich auch »unsere Wirklichkeit« in Gestirnen und Atomen durchwirkt, die ja als sichtbare Endlichkeitsform der unendlichen göttlichen Wirklichkeit um nichts weniger real, um nichts weniger wirklich ist als das Ganze, die Gesamtwirklichkeit! Denn *sie selbst* ist es ja, nur in anderer Seinsweise! Sie wendet mit und in »unserer Wirklichkeit« uns nur die eine Seite ihrer selbst zu. »Hinter« diese ihre »hiesige«, sichtbare, begreifbare Seite vermag zwar unser Erkennen und Forschen niemals zu dringen, dennoch ist ihr »Hinter-« oder »Innengrund«, ihre grundlose »Tiefe«, ihr unendlicher »Innenraum«, und das heißt das Göttliche, beständig in allem anwesend, in allem durchschimmernd, indem es beständig seine Dimensionen mit den Dimensionen unserer Wirklichkeit durcheinandermengt!

Für den Europäer wird die Grenze der Erkennbarkeit, der Kreis unseres Scheinwerfers *nicht* zum Trennungsgraben, wie ihn das harte dualistische Entweder-Oder zwischen *zwei* nach Seinsart und Realitätsgrad, nach Wesen und Wert *verschiedene* Wirklichkeiten gräbt – zwischen *zwei* Welten. Hier wird das Ganze *nicht* in zwei Teile gespalten, dadurch, daß ein Keil mitten durch den Menschen getrieben oder im resignierenden Weder-Noch die erkennbare Seite der Wirklichkeit, in die der Mensch für ein Leben hineingeboren ist, negiert wird und der unerkennbaren Wirklichkeit alle Wirklichkeit zugebracht.

Hier enthält in der Koinzidenz des Sowohl-Als-auch sowohl die unerkennbare Wirklichkeit die erkennbare in sich, als auch in allem Erkennbaren immer zugleich das Unerkennbare, in allem Endlichen immer das Unendliche, in jedem Augenblick das Ewige mitenthalten ist! Weshalb – wie der religiöse Ketzer Szczesny ganz im Sinne der großen Europäer fordert – die andere,

uns verborgene, aber »immer mit im Spiel befindliche Dimension« in allem immer »mitzudenken« ist. Denn wie nach ihm »unsere Welt eine nach allen Seiten und Richtungen hin offene, von innen nach außen und außen nach innen ständig transzendierende Wirklichkeit«[78] ist, so »verlängert« das Göttliche sich durch unsere Geister und Leiber und alle Wesen und Dinge unserer Welt hindurch – »auch in Holz und Stein (wie Eckart sagt) – nur sie wissen es nicht«!

Aber »wissen« wir es denn? Warum hämmert Heraklit eigensinnig auf diesem: »Eines nur ist weise: Einsicht zu haben, daß alles ein Einziges ist«, ». . . weise ist es, dem Gedanken zuzustimmen, daß alles Eins ist« . . .? Warum überall die Forderung, uns der Einheit bewußt zu werden – mit Hegel: »die Einheit und Wesensidentität mit Gott zu erkennen«? Wer sich seiner Wesenseinheit »bewußt« ist, »eins mit dem Unendlichen (zu) sein in jedem Augenblick«, so Schleiermacher, der hat Religion. Für den, der um diese Einheit des Seins »weiß«, sind die Dinge nichts für sich, »leer, tot und ungespielt«, ihm »leuchtet Gott in allen Dingen«. Ja, was meint Eckharts »Gottesgeburt in der Seele« anderes als Bewußtwerdung der unlöslichen Einheit des Menschen mit Gott – »nimm das Wissen fort, so bleibt nur ein reines Nichts«[79] Für den, der zu sehen versteht, ist nichts profan, ist alles heiliger Ort. Die »Materie« – das heißt für Teilhard: die Wirklichkeit – ist strahlend und überfließend »für den, der will«, und in allen Kreaturen ist Gott ihm gleich nahe, wenn er es nur wahrnehmen will.[80] Der begegnet Gott in allem Geschehen, berührt ihn im Menschen und allem Berührlichen. Und jeder Mensch, jede Pflanze, jedes Geringste in der Welt, jeder Geliebte, jede Schönheit und jedes Schreckliche, alles Große und Erhabene der Natur, der Kunst, der Technik, jede Geistesschöpfung wie jedes einfache Besenkehren werden ihm ein Weg zu Gott mitten im gegenwärtigen Leben, in allem Alltag und in der Maschinenhalle wie im Laboratorium so gut wie im Wald oder Gebirge. Alle Wirklichkeit, die uns jetzt überall hautnah umgibt, ist transparent für das Göttliche, ist – für Thales und Heraklit, Eckhart und Gottfried von St. Victor, Goethe und Teilhard und Rilke – »voll von Gott«. Gott ist es, der im Vogel singt und im Halm wächst, in Gestirnen schwingt, im Menschen zu sich selbst kommt, der uns in allem erwartet und durch alles entgegenkommt. Sobald wir nur ein wenig über die wahrnehmbaren Erscheinungen hinausgehen, stoßen wir auf das Göttliche, tauchen wir in seine glühenden Schichten – und alles Geschehen und Vergehen ist »von Sinn und Leben geladen«. Denn die göttliche Tiefe jeder Stelle der Welt ist dieselbe göttliche Tiefe unserer Seele. Mit ihr vereinigen wir uns, wo immer wir die Welt berühren und mit Händen und Instrumenten ergreifen, wie auch auf dem Weg in das eigene Innere. Doch nicht, wenn wir einen »gedachten«, einen »gegenständlichen« Gott – Objekt unseres Betens, Wollens, Hoffens und Denkens – haben, sondern als Gott-Subjekt, indem wir ihn in uns einströmen, ihn uns durchfluten und

durchformen und durch uns ausströmen lassen, so daß wir mit ihm über uns selbst hinausschreiten und uns hinausweiten, indem wir ihm in den anderen Gott-Subjekten begegnen. Von hier alle Ethik, alles soziale Verhalten!

Nicht indem wir die Welt fliehen, uns von den Dingen und unserem Ich leer machen und uns ganz auslöschen, um in die Leere hineinzusinken und das Selbst im bewußtlosen Ozean aufgehen zu lassen »jenseits der hundertfachen Negation«, sondern in umgekehrter Richtung: indem Gott als Kraft in uns erschlossen wird und ein wesentlicher Mensch sich in einem wesentlichen Leben verwirklicht. Hier wird im Ersterben der Ichsucht und Hinausgehen über unser Ich und im Einssein mit der Gottheit gerade das Selbst gewonnen, ein gesteigertes Leben geboren, indem Gott mit ihm und durch ihn wirkt. Hier geschieht nicht Selbstvernichtung, sondern im Gegenteil ein »Ausgrünen« des Selbst in gesteigerter Seinsmächtigkeit, die Menschwerdung und Individualisierung des Göttlichen im »göttlichen Menschen«.

Und alles »Lassen der Kreatur«, alle »Abgeschiedenheit von den Dingen« bedeutet nicht, daß die Welt der Dinge wertlos, böse und ein Hindernis auf dem Wege zu Gott wären – wie könnten sie selber ein Weg zu Gott sein! Gewiß, der Mensch soll nicht an ihnen »haften« – »du selbst bist es in den Dingen, was dich hindert, laß dich!« erklärt Eckhart denen, die ihr Herz an die Dinge hängen und ihre Seele mit ihnen ausfüllen, so daß das Göttliche keinen Raum findet einzuströmen. Aber hat er nicht die Geschöpfe für »ein reines Nichts« erklärt? Haben die recht, die hierin eine Abwertung der Welt erblicken? Weltverneinung? Einen Selbstwiderspruch? Wir müssen gleichsam mit den Dingen und Menschen einen Umweg über Gott machen, sie mit in ihn hineinnehmen, das ist Eckharts Meinung. Wir müssen um ihr Einssein mit der göttlichen Tiefe wissen, denn ohne ihr »Innen«, ohne ihre »Tiefe«, ohne die in ihnen immer mitenthaltene göttliche Dimension sind sie nichts als »Außen«, nichts als Ding! Nichts als Objekt! Hier wehrt sich vor 650 Jahren ein Europäer aus religiösem Grunde durch eine neue religiöse Sinngebung der Welt gegen den Materialismus seiner Zeit, die ihren lebens- und weltbejahenden Menschen ein entheiligtes, flaches, vordergründiges Diesseits überlassen hatte und alles Gold in das absolute Außerhalb und Jenseits der Wirklichkeit malte; während Leonardo da Vinci und Albrecht Dürer das Heilige in die Welt hineinholten, ihr mit der Perspektive (von »hindurchschauen«) die Dimension ihrer Tiefe erschlossen und alle Linien zwischen Mensch und Welt hin und her liefen und ihn ständig mit einbezogen. Wie für den Germanen die Dinge als Heilsträger ihre eigene Tiefendimension besitzen, selbst noch im Alltag heilsträchtig bleiben und, ähnlich wie die des Symbols, im bloßen Objektsein schrumpfen, so sind für Eckhart, Franck, Fichte und Rilke die Dinge nichts für sich, sondern tot und leer, solange der Mensch sie nicht »göttlich nimmt«, solange er nicht kraft eigener Tiefe die Dinge »durchbricht«, ihr Außen- und Oberflächensein überschreitet und die

Fülle und Sinntiefe des Daseins aus dem Bezug zum Ganzen gewinnt. »Was äußerlich ist« – so zweihundert Jahre später Sebastian Franck –, »hat nicht Wesen und Wahrheit an sich selbst, sondern ist nur eine Hinleitung in das Innere wie die ganze sichtbare Welt.«

Doch alle Gotteinigung, ob sie mitten durch die Welt im Aufschwung durch alle Schönheit hindurchführt oder unmittelbar in die eigene Seele, sie sucht nicht Verlöschen und Ruhe, sondern Verwesentlichung und gesteigerte Aktivität, sie strebt nicht nach Selbstaufgabe, sondern nach Selbstfindung und Seinsfindung. Sie will nicht Selbsterlösung, sondern Selbstverwirklichung durch Tätigkeit mit voller Hingabe aus dem eigenen Grund, aus innerer Gottwesenheit und göttlicher Vollmächtigkeit, indem der Mensch mit allem Handeln in der Welt »der Gottheit lebendiges Kleid wirkt«. Der Mensch – sagt Eckhart – soll seine Innerlichkeit ausbrechen lassen in die Wirksamkeit und lernen, »Gott inne zu haben in all seiner Arbeit«. In der Arbeit »uns verewigen«, indem wir die göttliche Schöpferkraft in unserem Arm verlängern, »gewissermaßen in die Spitze meiner Feder, meiner Hacke, meines Pinsels, meiner Nadel«, meines Skalpells, indem wir als seine Hand sein Werk an der Welt tun, an welchem Platz wir auch stehen, jeden Strich oder Schlag, jeden Schnitt, jede Naht gewissenhaft und voller Hingabe bis zurVollkommenheit ausüben. Alle geringste Arbeit wie die geistige Schöpfung sind Gottesdienst, denn in Tätigkeit jeglicher Art erfüllt sich des Menschen Bestimmung, Mitwirker Gottes zu sein an der Welt. »Mitzuwirken« – so Rilke in einem seiner späten Gedichte – »ist nicht Überhebung / an dem unbeschreiblichen Bezug, / immer inniger wird die Verwebung, / nur Getragensein ist nicht genug!«

Und dies ist es, was die europäische Religion grundsätzlich und bis auf den Grund von allen orientalischen und von allen asiatischen Religionen unterscheidet: Hier gibt es kein Zerwürfnis zwischen Gott und Mensch, keinen Zwiespalt, keine »Unheilssituation«, die sie einander ferngerückt hätte und die wieder beseitigt werden müßte. Und dennoch sind Gott und Mensch voneinander getrennt? Doch hat hier kein Abfall des Menschen von der Gottheit stattgefunden und kein Sturz in Sünde durch Selbstüberhebung oder Begierde nach Eigensein, Eigensucht oder Bewußtheit, von denen er durch Gottes Gnadenwalten erlöst werden oder sich durch Selbstverneinung oder Verzicht auf bewußtes Streben erlösen müßte. Denn hier ist etwas ganz anderes, Beispielloses geschehen und geschieht unaufhörlich: Hier hat nicht der Mensch die Einheit mit Gott zerstört, sondern umgekehrt: Gott hat den Menschen aus seiner Einheit mit sich ins Dasein entlassen – weil er ihn braucht! Das göttliche, in sich einige Sein ist »bewußtlos, gefühllos, schicksallos«, »ohne Werke und Wirksamkeit«. Es bedarf aber das Göttliche eines Wesens, »das in seinem Namen teilnehmend fühle«. Es braucht den Menschen, auf daß in der göttlich-menschlichen Einheit Bewußtsein entstehe –

denn Bewußtsein braucht Trennung, Widerspruch und Sehnsucht, die Einheit wiederherzustellen – und auf daß Gott zu sich selbst komme und sich selbst erkenne im Selbstbewußtsein des Menschen. *Durch uns* schaut – so Hegel – Gott sich selbst an, indem wir in den Dingen, in seiner Selbstentfremdung, Gott anschauen. Wir erkennen – so Malebranche – alles nur durch Gott in Gott. Er braucht den Willen des Menschen, auf daß er durch ihn seinen Willen wirkend und Werk werden lasse und durch ihn Ordnung und Gesetz in der Welt schaffe. Er braucht das Tun des Menschen, zumal seine geistigen und schöpferischen Kräfte, auf daß er sich selbst in ihnen schaffe und in immer neuen Setzungen wirke, so daß der Mensch ewiger Mitschöpfer der Welt und des ewig werdenden Gottes werde. Darum ist alle »Gabe«, die der Mensch empfangen hat, nicht ein Besitz und Vorrang, sondern immer Aufgabe, die Gabe durch Taten wirkend werden zu lassen und durch sie in die Welt einzugreifen und »ihr Gesicht zu gestalten«, wie Pelagius es so anschaulich geschildert hat. Alles, was Gott in ihn gelegt hat, meint ein Wirken durch ihn hindurch, indem der Mensch unaufhörlich sich selbst überschreitet und mit dem Schaffen der geistigen Welt Gottes Weltwerden fortsetzt.

Das ist des Menschen Sinn und Rechtfertigung. Seine Bestimmung und – Verantwortung! Der Mensch ist für Gott verantwortlich, verpflichtet, nicht nur an sich selbst, nicht an sein eigenes Heil zu denken. Weil Gott mit uns wächst, ist es an uns, immer mehr an uns selbst zu arbeiten und uns selbst zu überholen und selber seelisch und geistig zu wachsen und uns, unser Tun und unser Leben zur Vollkommenheit zu leben.

In solchem Menschen ist das schöpferische Selbst mit dem Göttlichen so innig eins, daß, wenn der Mensch das Göttliche fühlt, in ihm das Göttliche sich selbst fühlt, und wenn er das Göttliche erkennt, in ihm das Göttliche sich selbst erkennt, wenn der Mensch schafft, durch ihn das Göttliche sich verwirklicht:

So war ich selbst nicht selbst,
Und eine Gottheit sprach,
Wenn ich zu reden wähnte;
Und wähnt ich, eine Gottheit spreche,
Sprach ich selbst.[81]

Und nicht nur Gott und Mensch, auch Gott und Welt bedingen einander und brauchen einander. So daß der Sonnenburger fragen konnte: »Wäre die Welt nicht, was wäre uns Gott?« Erst in der Welt bringt Gott sich selbst zur Existenz. Denn alles göttliche »Nichts« hat in sich eine ewige Begierde nach dem »Etwas«, ein Drängen nach Offenbarung, Erscheinen, Gestaltwerdung, Verwirklichung. Nur durch Vereinigung und Entgegensetzung des Gegensätzlichen entsteht Werden, Bewegung, ewiger Werdefluß, weil alles sein

Gegenteil braucht, um zu entstehen, und weil ja in Wahrheit nirgends ein fertiges, beharrendes Sein existiert: Geschehen, Prozeß, Werden, Verwandlung ist alles!

Das ist des Werdens Gesetz und Ursprung: Die Entzweiung aus dem Einen ist dem Leben notwendig, das ewig entgegensetzend sich lebt und steigert. Das ist der schöpferische Sinn aller Lebenswidersprüche: Beides, sowohl Ja als Nein, sowohl Licht als Dunkel, sowohl Leben als Tod, beides ist notwendig zum Ganzen. Es ist der Schatten, der dem Licht erst Tiefe und Leuchtkraft gibt. Und wie die Sterne, so bedarf das Feuer der Nacht, um zu leuchten. Das Licht setzt das Dunkel, der Tag setzt die Nacht voraus, um zu werden. Gutes könnte nicht sein, wenn es Böses nicht gäbe, Tugend nicht, wenn der Mensch nicht die Freiheit hätte, auch das Böse zu wählen. Darum ist nichts so böse, so schlecht, es hat noch ein Gutes, einen positiven Sinn. Auch Fehler und Irrwege, das Böse selbst, sind notwendiges Moment der göttlichen Weltordnung und Bedingung unaufhörlichen Werdens und Vergehens, von Aufstieg und Steigerung. Alles Leben muß durch Schmerz und Vernichtung gehen, um zu werden, durch Tod, um zu leben. Dies ist einhelliger europäischer Glaube von dem Griechen Heraklit vor 2600 Jahren bis zum Franzosen Teilhard, von dem Briten Pelagius vor 1600 Jahren bis zu jedem Namenlosen der Gegenwart, der die Kraft hat, zum Leid ja zu sagen und aus ihm seine Kräfte zog und innerlich an ihm wuchs, der zu den dunkelsten Zeiten seines Lebens bekennen konnte: »Ich möchte diese Zeit nicht missen . . .« – weil sie ihn in Dimensionen geführt hat, von denen der auf den glatten Straßen des Lebens Wandelnde sich nichts träumen läßt, weil die Zeit der Bewältigung und Bewährung ihn zu sich selbst hingeführt und aus ihm etwas gemacht hat, was im Gleichmaß und Trott der Tage nie aus ihm geworden wäre, und Kräfte in ihm entbunden und Tiefen in ihm geöffnet hat, von denen er nichts ahnte. Erst jene, die einmal an den Grenzen des Lebens gestanden haben und sie bestanden haben, gewinnen die Fülle und Sinntiefe der Welt aus der tiefen Einwurzelung im Göttlichen. Und verstehen Goethes

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.[82]

Auf den Menschen selbst kommt es an, wie er sich zu den Gegensätzen des Lebens verhält. Auf diese Weise zu den Dunkelseiten des Lebens Stellung zu nehmen, ist ja keineswegs allen Menschen eigentümlich, geschweige denn für sie erstrebenswert. Man kann das Dunkel bejahen oder verneinen und beides auf die verschiedenste Weise: indem man sich durch »Aufhebung der Leidensursache« seiner enthebt, sich asketisch abwendet; indem

man es als bloßen Irrtum auf Grund falscher menschlicher Einstellung ignoriert und übersieht; indem man es als persönlich gemeintes Gericht oder Strafe eines Sünde aufrechnenden Gottes erleidet oder indem man vor ihm die Augen schließt, sich ablenkt und zwingt, nicht daran zu denken. Man kann es gelten lassen, indem man es geduldig hinnimmt, sich ihm als des Himmels Wandelgang ohne Eingreifen willfährig überläßt, oder indem man sich gehorsam darein ergibt als in den allmächtigen Willen Gottes, den man mit seiner Ergebung demütig erfüllt. Man kann es bejahen, indem man es als notwendigen Durchgang hinnimmt und aushält, weil auf jede Nacht ja ein Morgen folgt, aus dem schlichten Vertrauen, daß ja alles wieder gut werden muß; man kann es bejahen, indem man sich der Gesetzlichkeit von Werden und Vergehen bewußt einordnet und in allem Dunkel den Schoß und Urgrund neuer Kräfte und neuen Werdens findet. Und man kann es aktiv bejahen, sei es, indem man es herbeizwingt und noch bewußt vergrößert, um durch das Maß der Selbstvernichtung im Erleiden sich der göttlichen Gnade zu versichern und zu ihrem Gefäß zu machen, sei es denn, indem man es annimmt, es zu seinem eigenen Schicksal macht, dadurch daß man es sehend erfüllt und in ihm sich behauptet und bewährt.

Es ist ein anderes und fordert mehr vom Menschen, Leid und Not bewußt bejahend in das Leben mit hineinzunehmen, als bloßes Stillhalten und pflanzenhaftes Erdulden und Gedulden im frommen Vertrauen, daß jedes Dunkel ein Ende haben werde. Erst hier erhebt sich der Mensch über sein kreatürliches Sein, indem er noch über die Sinnerfüllung des sich in den Kreislauf von Werden und Vergehen Einfügenden hinaus fortschreitet zu einer Sinngebung, die auch das Dunkel heiligspricht, nicht als ein seiner Schrekken entkleidetes, durch den Hoffnungsschimmer schon verklärtes, sondern es auch in seiner Furchtbarkeit bejaht und noch dem scheinbar sinnlos Zerstörerischen mit seinem eigenen Wachsen schöpferischen Sinn gibt. »Immer aus Not, nimmer aus fettem Nichts wächst das Große herauf«, heißt es bei Josef Weinheber, und nur anders gewendet vor 700 Jahren bei Gottfried von Straßburg: »Wem niemals Leid von Liebe kam, dem kam auch nie von Liebe Glück.«

Wer die schöpferische Kraft des Schmerzes erfahren hat, will keinen Trost, der gutmeinend darauf bedacht ist, etwa die Trauer um einen geliebten Menschen in sorgfältiger Hygiene möglichst reinlich auszuräumen, indem er den Zustand von Schmerzlosigkeit und Gemütsruhe wiederherstellt. Er will, je heftiger er betroffen ist, über den Verlust nicht durch einen rational einsehbaren »Sinn« beruhigt sein, sondern den Sinn mit vollem Einsatz der inneren Existenz »schaffen«, immer von neuem »werden« lassen, indem er immer wieder durch den Schmerz hindurchgeht, sich von ihm ausglühen läßt, um sich dem Toten tiefer und inniger zu verbinden. Und den Verlust zu »verwandeln in unendlichen Besitz«, wie Rilke sagt, in Einssein, Gegen-

wart, Leben. Es ist weder Wehleidigkeit noch Koketterie, wenn Novalis nach Sophies Tod in sein Tagebuch schrieb: »Wer den Schmerz flieht, will nicht mehr lieben. Der Liebende muß die Lücke ewig fühlen, die Wunde stets offenhalten. Gott erhalte mir diesen unbeschreiblichen lieben Schmerz. . . « Oder wenn Rilke sich mit derselben Vokabel zum Schmerz um den Toten bekennt, der das Leben nach seiner »anderen, wundoffenen Hälfte« hin »offenhält«.

Indem der Mensch das Schicksal annimmt und sich mit ihm verbündet, wird er vom Zwang des äußeren Geschehens unabhängig und hört auf, Objekt des Zustoßenden und Gestoßener zu sein. Aus einem Objekt ist er zum Subjekt, zum bewußten Teilhaber des Seinsganzen und Vollstrecker des göttlichen Sinnes geworden. Am Abgrund seiner Existenz gewinnt er erst die eigene Tiefe. Der Mensch, der sich selbst überschreitet, der nicht nur am Ende seines Lebens, sondern in jedem Augenblick über »seine« Wirklichkeit hinausgeht in die allumfassende Wirklichkeit, gewinnt erst die Eigentlichkeit seiner Existenz. Sein Ja zum Leben ist alles andere als eine Verharmlosung des Todes, aber immer eine ungeheure Verwesentlichung des Lebens, dem ja der Tod wesensmäßig zugehörig und in dem er immer mitenthalten ist. Dieses jederzeit Im-Angesicht- und Mit-dem-Tode-Leben vergegenwärtigt die Zukunft in jedem gelebten Augenblick, der sich mit unabsehlicher Tiefe und Ewigkeitsgehalt verwesentlicht. In dem unbegrenzten Werdefluß ist ja Vollendung niemals etwa in einem fernen Endpunkt, einem wo immer in der Zukunft aufgestellten Ziel, sondern immer *jetzt*. Ja, Werden und Vollenden sind immer zugleich, heute, hier, überall. So ist Zeit dem Menschen nicht nur als Verrinnen und Ablauf bewußt, der durch heranstürzende Grenzen bestürzt und ängstigt. Der ist wirklich frei, der allem Schicksal entgegengeht und es überholt. Der »allem Abschied voran (ist), als wäre er hinter Dir« (Rilke), der auch den Tod überholt hat, anstatt sich von ihm aus einem anhaltenden Auto kidnappen und zu Trennungen zwingen zu lassen.

Es muß das Herz bei jedem Lebensrufe
bereit zu Abschied sein und Neubeginne,
um sich in Tapferkeit und ohne Trauern
in neue, andre Bindungen zu geben.
Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne,
der uns beschützt und der uns hilft zu leben.
Wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten,
an keinem wie an einer Heimat hängen,
der Weltgeist will nicht fesseln uns und engen,
er will uns Stuf' um Stufe heben, weiten.

Hermann Hesse

Alle Versicherungen, die wir mit dem Leben abschließen – das ja unsicher ist und unsere Absicherungen brutal durchbricht – löschen nicht, sondern vermehren die Angst des Geängsteten, der sich in seine »Individualität« einschnürt und in seiner Egozentrik isoliert. Wir sind ja nicht nur etwas »An und für sich« – »alles, was wir sind, sind wir nur dadurch, daß er in uns ist«, sagt Herder. Und überschreiten heißt immer dies: Gott »in uns groß werden«, uns selbst »in ihn hinabsinken lassen«, uns immer von neuem in ihn einwurzeln – dadurch, daß wir uns leidenschaftlich der Welt und der Arbeit an ihr verschreiben, ihn unaufhörlich in ihr und durch sie ergreifen, indem wir in aller Wirklichkeit mit ihren Schönheiten und ihren Schrecken in ihn eindringen, ihn ständig in allen Wesen und jedem Menschen entdecken, ihn in aller Natur mit ihrer berauschenden Fülle und der furchtbaren Gewalt ihrer Elemente berühren – dadurch, daß wir unaufhörlich durch alle Bewegungen und Schöpfungen des Geistes, der Kunst, der Geschichte, der Wissenschaft, Technik, Philosophie zu ihm aufbrechen, daß wir in dem Bemühen, in allem Tun unser Bestes zu geben, ja, schon durch die kleinste Anstrengung uns mit ihm vereinigen – dadurch endlich, daß wir schweigend in uns selbst hinabsteigen, um uns in ihm wiederzufinden. Wie die Welt umhüllt und umdrängt er uns von allen Seiten, wie das Leben durchströmt und durchwirkt er uns in allen Richtungen und mit allen Kräften. Da wir niemals von ihm getrennt waren, auch wenn wir es nicht »wußten«, wie sollten wir im Tode aus ihm herausfallen in die Leere, da er uns »leer macht«, um ganz in uns einzudringen, und wir nur verwandelt in unseren eigenen Grund kommen, das heißt in ihn.

8. *Übereinstimmende Tendenzen im religiösen Raum*

Es gibt mächtige Anzeichen dafür, daß der hier mit wenigen Strichen gezeichnete Entwurf der europäischen Religion einer ureuropäischen Wesensnotwendigkeit entspricht, die sich nicht nur in der Religion der großen Geister Europas ausgeformt hat und sich schon in den großen Religionen vorchristlicher Zeit bekundet: Die Gegenwart bestätigt ihre Wahrheit und Bedeutung für den heutigen und zukünftigen Menschen und für die Bewältigung und Überwindung der tiefen religiösen Krise in täglich wachsender, fast bestürzender Eindringlichkeit. Solche Beglaubigung kommt von drei Seiten: aus dem immer heftiger bewegten Raum der Kirchen, der Konfessionen und Religionen, von der Seite der Naturwissenschaft und von seiten der Kulturphilosophie und -prognose.

Der gesamte religiöse Raum erhärtet gegenwärtig die Echtheit und die innerste Notwendigkeit dieser Religiosität für den heutigen Europäer – nicht nur außerhalb, nein aufs alarmierendste innerhalb aller Kirchen aller Länder und auf so breiter Front, daß hier nur wenige Stimmen stellvertretend davon sprechen mögen.

»Wir haben keinen Zugang zu dem Gott, der als der Unbewegte die Welt bewegt. Er ist uns fremd und fern«[83], wagt sich heute die Anklage gegen die institutionalisierte Religion in ihren eigenen Reihen unüberhörbar zum Wort, und ihr auf dem Fuß folgt die Frage Rilkes und Teilhards, die jetzt zur Frage schlechthin zu werden scheint:

> *»Wie soll es gelingen, sich auf Gott zu berufen, ohne die Welt zu hintergehen? – Von Gott reden kann man nur, wenn man von der Welt redet. Die Welt ist der Erfahrungshorizont, innerhalb dessen das Wirklichkeit wird, was gemeint ist, wenn von Gott die Rede ist.«*
>
> *Hans Jürgen Schultz, in der Einleitung zu* Wer ist das eigendich – Gott?

Und nichts bestätigt klarer das Verlangen nach einer Religiosität europäischen Stils als die zum Aufhorchen zwingenden Stimmen der hervorragendsten Vertreter aller Konfessionen. Hier wie dort derselbe Aufschrei: Wir haben keinen Zugang zu dem Gott, den man uns Christen seit zweitausend Jahren gepredigt hat! Hier wie dort dasselbe Fragen nach dem, was »Gott denn eigentlich« sei. Erstaunen uns noch die Antworten?

Den »supranaturalen« Gott, der als »höchstes Wesen« außerhalb, über und jenseits dieser Welt für sich neben und gegenüber seiner Schöpfung als ihr »großer Baumeister«, als »Ursache, die von der Wirkung getrennt ist«, als ein Sein neben anderen und nur als »Teil« der Gesamtrealität existiert, empfindet der Protestant Paul Tillich[84] als Herausforderung, die Gottesfrage neu zu stellen. Nein – nicht in der Höhe ist Gott! antwortet der Schellingschüler

ganz im europäischen Sinne: Gott ist »der tiefste Grund unseres Wesens und alles Seins«, ja »die Tiefe des Lebens selbst«. Sich »von der Macht ergreifen zu lassen, die in allen und in allem ist«, ruft Tillich die Christen auf, sich »der letzten Einheit aller Wesen« bewußt zu werden, des Gründens aller

> *im göttlichen Leben, aus dem wir kommen und in das wir zurückkehren – welches uns uns selbst übergibt und uns von uns selbst befreit.*

»Unvollziehbar« ist auch nach Rudolf Bultmann[85] der Gedanke eines personalen Gottes in einem Jenseits, einer Transzendenz als einem »dem Menschen und der Welt unverfügbaren Gegenüber«. Die Transzendenz erkennt er vielmehr mit Tillich, Bonhoeffer, Ebeling, Vahanian[86] und ungezählten heutigen Menschen »mitten in der Welt«. Gott ist ihm das Unbedingte im Bedingten, das Jenseitige im Diesseitigen, das Transzendente und Ewige in Zeit und Gegenwart. »Gott ist jedenfalls nicht der für sich Existierende« irgendwo im oder neben dem Universum, fügt der protestantische Theologe Herbert Braun[87] dem hinzu: »Gott ist das Woher meines Geborgen- und meines Verpflichtetseins vom Mitmenschen her.« Für Dorothee Sölle[88] ist Gott nicht mehr ein im Gegenüber »substantiell Seiendes«, sondern geradezu – dem altgriechischen »theós« vergleichbar – ein »Sich-zwischen-den-Menschen-*Ereignen*« geworden.

Nicht nur durch den Raum des Protestantismus, auch innerhalb des Katholizismus weht der Geist europäischer Religion, reißt das vertrocknete Laub von erstarrten Ästen und entwurzelt bereits, was fallen will. Weil die Kirche mehr denn je Schuldgefühle in die Menschen hineinpumpe, ja ein Interesse an ihrem Unheil habe, damit möglichst viele des Heils wieder bedürftig würden, habe er sich in den Laienstand versetzen lassen, begründet einer der vielen Tausende von Priestern, die sich in wenigen Jahren laisieren ließen, seinen Rücktritt. Die im Sommer 1968 offen ausgebrochene Autoritätskrise verhüllt nur die ihr zugrunde liegende bodenlose Glaubenskrise. Denn wer mit den Oberen »einer Meinung« ist, braucht sich in seinem Gewissen nicht vergewaltigt zu fühlen. Und es überrascht nicht mehr, wenn der ebenfalls von seinem Gelübde gelöste ehemalige Benediktinerpater Thomas Sartory[89] die Wurzel des ganzen Unheils in der dualistischen Aufspaltung der Wirklichkeit von Diesseits-Jenseits, Profan-Sakral, Natur-Übernatur erblickt und erklärt:

> *Gott ist nicht ›über‹ der Welt, nicht ›jenseits‹ der Welt, nicht ›außerhalb‹ der Welt – sondern: ›Gott in Welt‹! Es ist bezeichnend für den Trend der heutigen Theologie, wenn der Festschrift für einen Theologen wie Karl Rahner von seinen Freunden und Schülern der Titel ›Gott in Welt‹ gegeben wurde.*

Da melden sich die Stimmen der Religionspädagogen Hubertus Halbfas[90], für den Gott »nicht aus Wolkenhöhen« spricht, sondern »im Geschehen der

Wirklichkeit selbst«, und Otto Betz[91], dem die ganze Welt »Chiffre für Gott« ist, zu dem man nach Manfred Mezger[92] »in der konkreten griffigen Wirklichkeit« kommt und schon »bei derBackschüssel mit Sauerteig«. Da jubelt ein Laie in einer Hörerzuschrift an den Rundfunk: »Es liegt in der Luft, greifbar an allen Ecken und Enden, in Büchern, Aufsätzen, Rundfunkvorträgen und Gesprächen: Die Theologie hat die Welt und den Menschen entdeckt als *den* eigentlichen Ort unseres Heils, unserer Gottesbegegnung. . . Nur wer lange Zeit selbst so empfunden. . ., kann übersehen, welch eine neue Welt einem aufgeht. Der Weg zum Bruder *ist* der Weg zu Gott, und nicht, wie es das frühere Gottesverständnis meinte: der Weg zu Gott führt über den Bruder.«[93]

Da fordert der Rahner-Schüler Karl Lehmann neue und überzeugendere Glaubensformeln, die zeigen sollen, was hinfort unter »Gott«, »Gnade«, »Sünde« verstanden werden soll – Forderungen, um deren häretischen Charakter früher Konzile gestritten haben. In gleiche Richtung zielt die offene Revolte auf der evangelischen Synode in Rendsburg von 1968 als ein »Ausbruch aus den engen Mauern der Dogmatik« in die »Welt, wie sie wirklich ist«, die die Sprache der Kirche und ihre Gedankenmodelle nicht mehr verstehe. In dieselbe Richtung steuert die Entwicklung in der katholischen Kirche Hollands, auf dem uralten Ketzerboden der Ruysbroek, Groote, Gansfoort und Grotius, wo der Holländische Katechismus[94], im Oktober 1966 von den ersten holländischen Theologen, darunter dem Dominikaner Schillebeeckx und den Jesuiten Schoonenberg und Bless, im Auftrag des holländischen Episkopats erschien und den Schöpfungsgedanken zugunsten der Vorstellung eines dynamischen Prozesses und ständigen Ereignens auflöst und »die überlieferte Auffassung des Sündenfalls am Anfang der Geschichte« – wie die Prüfungskommission des ehemaligen Heiligen Offiziums so aufschlußreich rügt – in einer Weise auslege, »die der instinktiven Abneigung der modernen Menschen gegen die Urschuld des gesamten Menschengeschlechtes entgegenzukommen scheine«, der Lehre der Kirche aber ganz und gar widerspreche.[95]

Unübersehbar die Zahl der Unbotmäßigen, die aus den Quellen europäischer Religion trinken, besonders in Frankreich um den Teilhard-Freund Henri de Lubac und Pater Chenu und unter Englands katholischen und anglikanischen Theologen und Geistlichen. Aus der vom Hauch der Häresie umgebenen »Cambridgegruppe« um Alec Vidler, Makinnon, Bezzant und Williams hebt sich die Stimme einer hohen Kirchenautorität der anglikanischen Kirche heraus, John A. T. Robinsons[96], der klar sieht, daß das Christentum an seiner Zweiweltenlehre zugrunde gehen wird. Ein Bischof, der sich – »honest to God« – nicht mehr in der Lage sieht, »die Denkschemata und religiösen Begriffe zu akzeptieren, in denen der christliche Glaube angeboten wird«? Auch ihm, dem Tillich- und Bonhoeffer-Schüler, scheint aus dem

»Supranaturalismus« alles Unheil zu kommen. Auch er möchte an die Stelle des außerweltlichen Gottes, der »in Christus verkleidet« auf der Erde »eine Zeitlang in einer Scharade mitspielte«, den Gott setzen, der »Tiefe« und »Urgrund des Seins« ist und – »Liebe«. Womit der »Urgrund« freilich als »personaler Gott« im Gegenüber einer Ich-Du-Beziehung seine alte Rolle wieder übernimmt.[97]

Ihnen allen in ihrer Ratlosigkeit gegenüber der unhaltbar gewordenen Gottesvorstellung erscheint die »europäische« Antwort wie eine »Erleuchtung«, wie eine »Erlösung von einer großen Last«, als »die kopernikanische Wende« und Heilmittel all des Unheils, das sich wie das Schreckensbild einer großen Katastrophe, die schon begonnen hat, vor ihren Augen abzeichnet. Beglückt und fasziniert von der befreienden Weite und Tiefe, die – wie Robinson gesteht[98] – sich ihnen in dieser »neuen und gültigen Weise« des Denkens auftut, das zu den Menschen »viel unmittelbarer« spreche als das herkömmliche christliche, und in der Sorge, die christliche Botschaft den Enttäuschten und Abtrünnigen in »zeitnaher, verständlicher Sprache« nahezubringen, bemächtigen sie sich heute wie in geheimer Abrede der Chiffrensprache der europäischen Religion.

Doch wie ihre Vorgänger einst das ureuropäische »theós« und »Gott« im christlichen Sinne »umfunktioniert« haben, so geht heute in der christlichen Theologie ein Umschmelzungsprozeß in zweifacher Richtung vor sich: Indem sie Gott als »Tiefe des Daseins«, »unpersönlichen Urgrund, der in allem durchscheint«, »göttliche Dimension« oder »Unbedingtes im Bedingten« in das von ganz anderen Erfahrens- und Denkstrukturen bestimmte Glaubenssystem hereinholt, funktioniert sie unausweichlich mit dem fremden Denkmodell »die ewige Wahrheit des Evangeliums« um, wie es die Erklärung der Bischöfe auf der Fuldaer Konferenz im Dezember 1968 anprangert.[99] Indem sie jedoch »in der Wahrheit des Evangeliums das verbindliche Maß« anerkennt, wird die »neue Sprache über Gott«, stülpt man sie der ganz anders strukturierten Wirklichkeit über, zur »leeren Chiffre«, der unrettbar an allen Seiten der alte hurritische Dualismus mit seinen kontradiktatorischen Wertungen herausschaut. Zumal wo die angeblich »neue Sprache« einer intellektuellen Entscheidung und nicht existentieller religiöser Erfahrung entstammt, vielmehr der betont pragmatischen Absicht, der im Gange befindlichen Entchristlichung und Emigration Europas aus den Mauern der Kirche Einhalt zu gebieten, und dem Wunsch, »von der Erfahrensbasis anderer Menschen her akzeptiert werden«[100] zu können (Betz). Was bei solcher Vermengung herauskommen kann, zeigt sich etwa bei Bischof Robinson: Um Gott »als Liebe« zu retten, setzt er, aus dem Zwange des christlichen Denkschemas, ihm einerseits das Böse entgegen, andererseits einen »Abstand« von dem liebenden Subjekt zu seinem Objekt, so daß unversehens »der ›unendliche qualitative Unterschied‹ zwischen dem Schöpfer und seinem Ge-

schöpf, zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen« wieder da ist und Robinson zu der hilflosen Konstruktion dieses kuriosen Zwitters verführt: »Es mag unmöglich sein, sich den personalen Grund all unseres Seins anders als in der Gestalt eines allmächtigen Individuums vorzustellen, das wie wir mit einem Bewußtsein und einem Willen ausgestattet ist und das doch ganz ›anders‹ ist.«[101]

Verständlich, daß die Wahrer der christlichen Botschaft sich wehren gegen die Einbrüche evangelienfremder Bruchstücke und die Gefahr der Verwirrung.[102] Doch die Kirchen sind vorsichtig geworden, die Häresien in ihren Reihen zu einer öffentlichen Angelegenheit zu machen und die überhandnehmenden Ketzereien und massenhafte Kanzel- und Kirchenflucht ihrer geweihten Priester zuzugeben, seitdem die Häresie gegen das Christentum zur Gesinnung des Menschen der Gegenwart überhaupt geworden ist. Sie selber haben das Wort vom »schleichenden Abfall« (F. Gypkens) geprägt, der schlimmer als durch die Kirchenaustritte »durch die in gleichem Maße wachsende Interesselosigkeit« erschrecke, und vom »schleichenden Schwund« (Günter Jacob), der sich als »eine natürliche Ausblutung sozusagen geräuschlos« ereigne und durch nichts mehr aufgehalten werden könne.[103] Längst nicht mehr die einzelnen sind die einsamen Ketzer und als solche Außenseiter der Gesellschaft. Die Ausstoßung bedeutet kein Todesurteil mehr. Der heutige Mensch ist der Ketzer schlechthin, der die Kirche freiwillig und aus eigenem Entschluß verläßt. Er wendet sich guten Gewissens von Institutionen ab, die mit einem Wort Sartorys »den fragenden und suchenden Menschen eher abstoßen als anziehen«.[104] Aber warum? Gewiß nicht, weil es ihm an religiösem Bedürfnis oder Glaubensfähigkeit mangelte! Die Antwort ist einfach: Weil sie ihm nichts zu sagen haben. Welch tödlicher Irrtum zu glauben, der moderne Mensch brauche ein »modernes« Christentum und die Kirche mache sich mit fußballspielenden und schlagersingenden Geistlichen, deren flotte Beatrhythmen den Staub auf den Kirchenbänken vibrieren lassen, oder mit einer zeitgemäßen Sprache weltoffen und attraktiv.[105]

Weil sie ihrem Wesensgesetz und Ursprung gemäß trotz allen Bemühens um Reform und Modernität sich von der ihr eigenen Geistesstruktur gar nicht lösen kann, wenn sie nicht die geoffenbarte Wahrheit des Evangeliums und die Grundlagen ihrer Verkündigung preisgeben oder verfälschen will, gelingt es ihr nicht und kann es ihr nicht gelingen[106], sich verständlich zu machen, indem sie mit der durch Papst Paul VI. 1964 verkündeten »Dogmatischen Konstitution über die Kirche«[107] die Menschen anspricht als die von der Sünde Ertöteten[108], in ihrer Schwachheit den Nachstellungen des Teufels Ausgesetzten, vor dessen Knechtschaft die Kirche sie rettet und Christus eingliedert, der in seiner Majestät mit seinen Engeln kommen und die Erwählten von denen trennen wird, die ins ewige Feuer weichen müssen, in die

Finsternis draußen, wo Heulen und Zähneknirschen sein werde – oder mit dem protestantischen Theologen Peter Meinhold als ihr »Amt« definiert, »der Welt in ihrer ganzen Gottesferne und Gottesfeindschaft jene geistlichen Gaben zu geben, um deretwillen er sie zu seinem Leibe gemacht und als seine Braut erwählt hat«.[109]

Und *das* – man täusche sich darüber nicht – *ist* wahrhaftiges und redliches Christentum! Nicht aber das Taschenspielerkunststück, mit dem man, um den europäischen Menschen in der Sprache anzusprechen, die er versteht, das Herzstück des christlichen Glaubens, die Christologie, und mit ihr den christlichen Gott, der sich im Fleisch offenbart hat, das heißt Gottessohn, Jungfrauengeburt, Opfertod am Kreuz für die Erlösung der sündigen Menschheit, Auferstehung und Jüngstes Gericht[110], hinausinterpretiert, um Gott statt dessen als »Urgrund unseres Seins« und »mitmenschliche Beziehung« und Jesu Erlösungstat als »Fiasko eines Idealisten« als »*Christentum*« anzubieten. Intellektuell und religiös unredlich ist es, als »Christentum« und »Wahrheit« auszugeben, was im 4., im 13., im 17. Jahrhundert als »falsch«, als »skandalös«, als »Irrlehre« und todeswürdig gegolten hat und gilt und wofür Abertausende von Menschen »zu Ehren Gottes« und »im Namen Christi« verfolgt, geschändet und verbrannt worden sind. Erklärt die heutige Theologie, daß Jesus von Nazareth der »Christus, der Sohn des lebendigen Gottes« ist, dann anerkennt sie der Welt Sündigkeit und Gottes Gnadenwirken in Erlösung und Verwerfung – erklärt sie, Jesus von Nazareth sei nicht wahrer Gottessohn, sondern ein vorbildlicher Mensch gewesen und Gott nicht Schöpfer und liebender und zürnender Vatergott, sondern eine Dimension, die zwischen den Menschen und in den Dingen aufscheint, dann stempelt sie zwei Jahrtausende Christentum zu Falschmünzerei und Irrweg und lastet sich selbst und der »Kirche Christi« alle Verantwortung für diese Vergangenheit auf und alle Konsequenzen in Gegenwart und Zukunft. Und intellektuell unredlich und ein Taschenspielertrick ist es, nicht nur Begriffe und Vorstellungen europäischer Religiosität, sondern auch solche jeder Sittlichkeit, Menschlichkeit, Hilfsbereitschaft, Güte und Liebe als ausschließlich »christlich« zu beschlagnahmen, um jetzt mit ihrer Hilfe auf der einen Seite dem Nichtchristen apriori Amoralität zu unterstellen, auf der anderen jeglicher selbstlosen, opfervollen Hilfe und Liebestat eines »Ungläubigen« »latente Christlichkeit« zu bescheinigen und »Kirche außerhalb der manifesten Kirche« (D. Sölle), die es nur deshalb geben könne, weil es christliche Kirche und Verkündigung gab und gibt, die mit ihrem Trost allein solche sittliche Kraft geliefert hätten.[111]

Hinter all dem steht die ungeheure Anmaßung des Christentums, auf Religion und Sittlichkeit allein das Monopol zu besitzen. Ein verhängnisvoller Anspruch, auf dessen Konto das ständige Abdrängen jedes Andersgläubigen in die Rolle des Glaubenslosen oder Unreligiösen kommt, womit so-

gleich seine Sittlichkeit zweifelhaft wird. Verhängnisvoll besonders heute, da die täuschende Gleichsetzung von Religion mit Christentum und von Gott mit dem persönlichen Gott Christi, des Paulus, Augustinus und Thomas – »und nach wie vor ist Gott für uns ein persönlicher Gott, der im Gespräch mit uns das Du gewählt und uns die Gnade gewährt hat, dieses Du auch für uns in Anspruch zu nehmen« –[112], da diese täuschende Gleichsetzung jedem, dem diese Religion nichts mehr zu geben hat, suggeriert, Religion sei in der heutigen Zeit überhaupt »überholt« und Gott nicht mehr zeitgemäß, so daß er all sein ununterdrückbares religiöses Bedürfnis ernüchtert in einen agnostischen Humanismus stopft, falls er nicht, tief von seiner völligen Areligiosität überzeugt, sich befreit dem blanken Nihilismus verschreibt.

Doch wie zu allen Zeiten, so schafft sich dies unübersehbare und sehr wache religiöse Bedürfnis des Europäers seinen eigenen selbständigen Ausdruck, sei es im einsamen Ringen und Suchen, sei es in religiösen Gemeinschaften. Unter ihnen ist heute die Religionsgemeinschaft der Unitarier nach Alter, Tradition und Verbreitung die bedeutendste. Ihr Ursprung[113] liegt im 16. Jahrhundert in der christlichen Ketzerbewegung der Antitrinitarier im Anschluß an den 1553 von Calvin in Genf aufs grausamste verbrannten Spanier Michael Servet, der den Arabern in seiner Heimat nicht nur die Kenntnis der Entdeckung des Blutkreislaufs durch Ibn an-Nafis verdankt, sondern durch den islamischen reinen Monotheismus auch zur Auseinandersetzung mit der Trinitätsvorstellung geführt wurde.[114] Ausgehend von einer Gruppe aus Italien vertriebener Antitrinitarier, des Lelio Sozzini und seines Neffen Fausto Sozzini, der in Polen schweren Mißhandlungen ausgesetzt, des Valentino Gentile, der in Bern hingerichtet wurde, und Giorgio Biandrato, der nach Siebenbürgen floh, verbreitete die Bewegung der Unitarier sich trotz fürchterlicher blutiger Ketzerschindungen ihrer Anhänger über ganz Europa, im Osten nach Polen, Ungarn, Böhmen, Siebenbürgen, wo seit 1638 eine »Unitarische Kirche« besteht, im Westen vor allem in Holland und England, wo die unitarische Religion seit 1844 als gleichberechtigt neben den anderen Religionen anerkannt ist, und bis nach Amerika, wo die religiösen Ketzer Europas und ganze Ketzergruppen immer wieder Schutz vor der christlichen Verfolgung gesucht haben. Insgesamt existieren heute unitarische Gemeinden in 26 Ländern mit jeweils nationalverschiedenen religiösen Färbungen. Aber seit langem versteht sich der Unitarismus, besonders in Deutschland, als nichtchristliche Religion der »All-Einheit«[115] im europäischen Sinne und als in der geistigen Tradition der großen Vertreter des Einheitsglaubens stehend. Zur unitarischen Religion bekannten sich die englischen Philosophen und Naturwissenschaftler Joseph Priestley, der Entdecker des Sauerstoffs, und Charles Darwin, der Holländer Hugo Grotius, in Amerika die Dichter Henry Longfellow, Walt Whitman, die amerikanischen Präsi-

denten Benjamin Franklin, Thomas Jefferson und Abraham Lincoln und der Philosoph Ralph Waldo Emerson, der Verkünder der Einheit des Göttlichen mit dem Menschen und dem All, die ihm als »überwältigende Wirklichkeit« gegenwärtig war:

Jene tiefe Kraft, in der wir unser Sein haben und deren Seligkeit uns gänzlich zugänglich ist, ist nicht nur sich selbst genug und vollkommen in jeder Stunde, sondern das Sehen und das Gesehene, der Beschauer und das Beschaute, das Subjekt und das Objekt sind eins. Unaussprechlich ist die Einheit des Menschen und Gottes in jedem Wirken der Seele. In ihr ist keine Schranke und Mauer, wo der Mensch – die Wirkung – aufhört und Gott – die Ursache – beginnt.[116]

Der amerikanischen Unitariergemeinschaft gehörte auch Albert Schweitzer an, der das »Ergriffensein von dem unendlichen, unergründlichen Willen, in dem alles Sein begründet ist«, münden ließ in »Ehrfurcht vor dem Leben«[117], in einer »ins Grenzenlose erweiterten Verantwortung gegen alles, was lebt«. In Deutschland, wo in fast allen Städten Gemeinden der Unitarier bestehen, ist ihr bedeutendster selbständiger Denker Friedrich Schöll:

Es gibt nur das Eine, das ist und wird und wirkt. Es gibt nur die Eine Ur-Dynamik, die, sowohl *zum gesamten Kosmos, zur All-Natur,* wie auch *zum einzelnen Menschen wird und zum einzelnen Blatt. Es gibt weder Schöpfer noch Schöpfung durch einen Schöpfer; sondern das Eine, Absolute, durch nichts Bedingte schafft und wirkt fortgesetzt* nur sich selbst, *als Welt und als alle Einzelerscheinungen in der Welt.*

Jede Erscheinung ist das Schöpferisch-Göttliche im lebenden Vollzuge. Wirklichkeit heißt eben der Vollzug des Wirklich-Werdens des göttlichen Quellgrundes. Dieser selbst ist darum nichts für sich, sondern das reine Wirken in Gestalt von Gewirktem.

Auch der Mensch ist ja keine absolute, für sich allein bestehende Individualität, sondern ein Wirkort des Göttlichen. *Der Mensch steht an der Stelle des Göttlichen, er ist göttliches Leben in menschlicher Gestalt und vor menschlichen bzw. göttlichen Aufgaben. Mit dem Erleben des Einsseins wird der gegenwärtige krankhafte Individualismus von einem ganz anders gearteten Persönlichkeits- und Verantwortungsbewußtsein abgelöst.*

Ohne dieses Heimholen des Göttlichen in die Wirklichkeit, ohne die Rückerstattung ihrer Gottwesenheit an Natur und Mensch, ohne klares verantwortungsbewußtes Wissen um die Menschwerdung des Göttlichen in uns, kann der Irrweg der Menschheit nicht mehr berichtigt werden.[118]

Eine für den Europäer vollends überwältigende Angleichung einer dualistischen Religion an die europäische hat sich im europäischen Judentum ereignet; bereits in der mittelalterlichen Bewegung des Chassidismus, wie er sich in Speyer, Worms, Mainz und Regensburg unter dem starken Einfluß

der deutschen Mystik ausbildete. Aber auch einer der Anreger der im 18. Jahrhundert in Polen gegründeten und in ganz Osteuropa verbreiteten chassidischen Bewegung des Baal Schem Tov, der Kabbalist Rabbi Luria (1534 bis 1572), stammt aus Deutschland und lehrte die Einheit von Gott und Schöpfung, des Menschen Mitwirken an der Schöpfung und den Zusammenfall von Gut und Böse. Wie hier überall, so bildet, freilich noch stärker, im Chassidismus Martin Bubers allerlei europäisch-religiöses Gedankengut eine seltsame, sich kaum innerlich verbindende Mischung mit extrem dualistischen Auffassungen: Im Menschen und in den Sphären der Wirklichkeit herrscht eine ursprüngliche, absolute und extreme Zweiheit[119] und daher auf der anderen Seite ein geradezu glühendes Verlangen nach Einheit, die Buber teils ganz im europäischen Sinne lehrt, wobei er von jeder Zwiespältigkeit völlig absieht, die ihm teils ganz im Stile des hurritischen Entweder-Oder nichts anderes als Negation des Negativen der Zweiheit ist, das heißt aber statt Einheit: Einsheit.[120]

9. *Übereinstimmung von »Glauben und Wissen«*

Bestätigung der europäischen Religion von seiten der Naturwissenschaften? Hier in der Tat ist das für den Betrachter der abendländischen Geschichte kaum Vorstellbare eingetreten: Wissen und Glauben widersprechen sich nicht! Doch wir sind es so gewohnt, Wissen und Glauben als notwendigen Gegensatz zu verstehen, daß ein Einvernehmen zwischen ihnen geradezu verdächtig machen kann. Deshalb muß betont werden: Einklang zwischen Glauben und Wissen heißt nicht, daß Wissen anstelle des Glaubens trete und Wissenschaft etwa ein Religionsersatz sei. Die Wissenschaft hat es mit »unserer Wirklichkeit« zu tun, die Religion mit der dem Menschen für immer – und wenn er seine wissenschaftlichen Methoden noch so sehr verfeinert – unerforschlichen und unbegreiflichen letzten Wirklichkeit. Da aber unsere Wirklichkeit nur die dem Menschen »zugewandte Seite« dieser Letztwirklichkeit und ihre »Ausfaltung« ist, müßte es selbstverständlich sein, daß die Ergebnisse der wissenschaftlichen Erkenntnis dem religiösen Weltbild nicht nur nicht widersprechen, sondern mit ihm übereinstimmen. Wie könnten sie anders? Die europäische Religion kann gar nicht mit der Wissenschaft in Konflikt geraten, da sie selber an ihrer Wiege gestanden hat, mehr: sie erst ermöglicht und ins Leben gerufen hat!

Und wie jede Frage*stellung* bereits durch die Sehweise des Menschen vorausbestimmt ist, so setzt europäische Wissenschaft stets dreierlei voraus:

den Glauben an die *Einheit* und Ganzheit der Wirklichkeit, die nicht durch Grenzen zwischen einer widerspenstigen, toten, unrealen Materie und dem vollen Sein der Idee oder der wirklichkeitsschaffenden Form zersprengt ist, noch in drei verschiedene, scharf getrennte Welten aufgespalten, in Himmel, Erde und Hölle, in Jenseitiges und Diesseitiges;

sie setzt zweitens voraus den Glauben an eine durchgehende *immanente Gesetzmäßigkeit,* die weder von außen vorgeschrieben, noch durch einzelne Eingriffe eines außerweltlichen Gottes durchbrochen werden kann, noch in verschiedenen Zonen wie den Gestirnsbahnen eine andere ist als auf der Erde oder eine andere im Tier als im Menschen;

sie setzt drittens voraus den Glauben an eine *immanente Bewegtheit,* eine Bejahung der qualitativen Zeit, des Werdens, des Wechsels, der Entwicklung, die weder durch ein außerhalb liegendes Endziel hervorgerufen und Millimeter für Millimeter des Entschlusses eines eingreifenden Bewegers bedarf, noch ein für allemal fertige, starre und endliche, räumlich und zeitlich begrenzte Schöpfung durch einen Schöpfer, der sie einmal in Bewegung gesetzt, sie dann sich selbst und ihrem gottwidrigen Treiben überlassen hat, um einmal als Mensch in sie zu kommen und wieder zu gehen, und die er nach seinem Entschluß eines Tages wieder verschwinden läßt.

Aber vor aller Fragestellung – ist bereits das *Fragen* und Befragen der Wirklichkeit ja ein europäisches Verhalten und ist von allem Anfang – um 600 v.Chr. – an immer ein *religiöses* Fragen gewesen. Das Christentum als die offenbarte Religion hatte keine Frage an die Welt, noch gestattete es dem Menschen, sie zu befragen. »Hat nicht Gott die Weisheit der Welt für Torheit erklärt?« verwies der Apostel Paulus alle weltliche Wahrheitsuche. Neben dem alleinseligmachenden Weg der Seele zu Gott war es ein ketzerischer Irrweg, sie anderswo suchen zu wollen als in der Offenbarung – Tertullian hatte das klar ausgesprochen: »Es ist nach Jesus Christus nicht unsere Aufgabe, neugierig zu sein noch zu forschen, nachdem das Evangelium verkündet ward.«

Wo das Christentum Fuß faßte, in Alexandrien und in Byzanz und Griechenland, in Rom, Gallien und Britannien, setzte ein ungeheurer Schwund der Bildung ein. Unersetzliche Werte des griechischen Geistes, der nach dem heiligen Hieronymus »ein Fluch für die Menschheit« war, gingen in Flammen auf und fielen den Vernichtungsaktionen christlicher Eiferer zum Opfer. Das Abendland brauchte Jahrhunderte, um aus eigener Kraft und in ständiger Bedrohung von Leib und Leben sich auch nur entfernt zu der Höhe der jenseits seiner Grenzen sich frei entwickelnden arabischen Wissenschaft zu erheben, während noch Mitte des 13. Jahrhunderts Thomas von Aquin allem Wissenwollen um des Glaubens willen in alter Unversöhnlichkeit ein schlechtes Gewissen einredet und dem Abendland bis heute Verstandestätigkeit und Umgang mit Wissenschaft das gute Gewissen erschlagen hat: »Das Geringste an Erkenntnis, das einer über die erhabensten Dinge wissen mag, ist erstrebenswerter als das gewisseste Wissen von den niederen Dingen.«

> *Es ist die Natur der Dinge, die uns erleuchtet über die Art und Weise, in der das Universum gebaut ist*[121],

hält Anfang des 12. Jahrhunderts der deutsche Eriugena-Schüler Honorius von Regensburg den Verächtern der »niederen Dinge« entgegen, die auch ihm »Entfaltungen« des Göttlichen sind. Und es ist der gleichzeitige Protest des normannischen Eriugena-Schülers Wilhelm von Conches in Paris gegen die Mahnung der Geistlichen, sich allein an die Auskünfte der Bibel zu halten, mit dem er Aufgabe und Wesen europäischer Naturzuwendung bestimmt – eine durchaus religiös verstandene Aufgabe:

> *Den* Urgrund der Dinge *zu suchen und die* Gesetze zu ihrer Entstehung: *das ist die große Aufgabe des Gläubigen, die wir in brüderlicher Zusammenarbeit unserer Neugierde unternehmen müssen.*

Als Absalon von St. Victor erschrocken die jetzt wachsende häretische Neugierde »nach der Gestalt der Erde, der Natur der Elemente, der Stellung

der Sterne, der Natur der Tiere, der Stärke des Windes und dem Leben der Pflanzen und Würmer« anprangert, empört sich Wilhelm über die Anmaßung dieser naturentfremdeten Geistigkeit:

Sie, die die Kräfte der Natur nicht kennen, wollen, daß wir an ihre Unwissenheit gebunden bleiben, indem sie uns das Recht bestreiten, nach den Ursachen zu suchen, und uns dazu verdammen, wie dumme Bauernlümmel in einem Glauben ohne Verstand zu verharren. . . Wenn sie wissen, daß einer forscht, schreien sie, der sei ein Ketzer. . .[122]

Gleichzeitig lehnt sich in England der eben aus der arabischen Welt und der Freiheit ihres Geisteslebens zurückgekehrte Athelhart von Bath auf gegen die Behinderer jeder Naturerkenntnis und ihre autoritäre Knebelung des Verstandes; und sein Landsmann Roger Bacon wird fünfzig Jahre später sein Wort aufgreifen:

Wenn wir versäumen würden, die wunderbare, vernünftige Schönheit des Universums, in dem wir wohnen, kennenzulernen, würden wir verdienen, aus ihm hinausgeworfen zu werden gleich einem Gast, der nicht in der Lage ist, das Heim zu würdigen, in dem man ihn empfängt.

Ich habe nämlich etwas von den arabischen Meistern über die Führung durch den Verstand gelernt. Du aber folgst dem Bild einer Autorität, wie gefangen an einem Halfter. . . Wenn Tiere im Halfter irgendwohin geführt werden, dann können sie nicht unterscheiden, wohin und weshalb sie geführt werden, und sie folgen allein dem Strick, mit dem sie gehalten werden. So führt auch die Autorität der Schriften nicht wenige von euch, die ihr Gefesselte seid durch eure tierische Leichtgläubigkeit.[123]

In der Tat entstand europäische Naturwissenschaft im Mittelalter nur in der Opposition: als sündiges »Mehr-wissen-Wollen als nötig ist«. Und auf Grund der ihr eigenen Denkstruktur mußte sie auf Schritt und Tritt nicht nur in Widerspruch zum biblischen Weltbild geraten, sondern sich ganz unausweichlich von Anfang an in einem ständigen Gegensatz zur dualistischen Denkweise bewegen. Der zweitausend Jahre abendländischer Geschichte störende und ewig hemmende Zwiespalt von Glauben und Wissen ist daher nicht ein absoluter und notwendiger, und er ist nicht ein Zwiespalt etwa von religiösem und weltlichem »Wissen«, sondern die Unvereinbarkeit von zwei verschiedenen religiösen Grundkonzeptionen und verschiedenen Geistesstrukturen!

Indem die Kirche – mit Augustin – »Gott und die Seele« als einziges Erkenntnisziel festlegt, alles Erforschen der Natur aber als schädlich für das Seelenheil erklärt und – mit Thomas – zu einer Beschäftigung mit »niederen Dingen« entwertet, hat sie den Graben selber ausgehoben und ins Bewußtsein gerückt und, was folgenschwerer war: Indem ihre Theologie ihr die Natur

als den Bereich der starren Materie und den Menschen als den des Körpers überläßt, hat erst sie die Naturwissenschaft dem Materialismus ausgeliefert.

Einer Materie, die im Gegenteil nach Eriugena als »geschaffene Natur« die Ausfaltung der »schaffenden Natur«, das heißt Gottes ist, den sie in sich enthält, oder nach David von Dinant göttliche Kräfte und Enthalt aller Werdenskräfte, nach Eckhart das, was Gott schafft und als sich selbst schafft, so daß »nichts so eins und ungeschieden ist als Gott und alles Geschaffene« und alles, Kreatur und Welt, ein Werden, »Gottes Gewerden« ist. Erst der Wandel im Verständnis der Materie als einer starren, widersetzlichen Masse, der Form und Bewegung von außen zukommen, zu der als der explicatio Dei und ihres unaufhörlichen Prozesses, die von innerer Gesetzmäßigkeit beherrscht und von eigenen Kräften bewegt wird, hat europäische Naturwissenschaft möglich gemacht. Und ihr von Haus aus religiöses Suchen nach Einsicht in die Seins- und Wirkzusammenhänge ist immer mit der Bescheidung vor den letzten Fragen Hand in Hand gegangen, wofür die Haltung der docta ignorantia, der wissenden Unwissenheit um den göttlichen Bereich, und der Kantischen Vernunftkritik als Protest gegen die »positiven« Aussagen über Gott seitens der scholastischen Theologie klar Zeugnis ablegen. Wo sie auf materialistische Geleise geriet, kommt dies daher auf das Schuldkonto der dualistischen Weltauffassung und dualistischen Trennung von Geist und Materie, Seele und Körper.

Wie stark die Kirche sich auch stets von neuem gesträubt hat, die ihr Weltbild in Frage stellende Erkenntnis der Wissenschaft anzuerkennen, sie hat dennoch, wenn auch oft erst Generationen später, die unvermeidlichen Korrekturen »widerwillig und nicht ohne Argwohn« (Metz) vorgenommen und nicht ohne schwere Widerstände eine Position nach der anderen geräumt. Doch mit welcher Zähigkeit die dualistische Weltsicht mit der naiv-räumlichen Vorstellung des im Himmel thronenden Gottes und seines ihm zur Rechten sitzenden Sohnes, woran noch die »Dogmatische Konstitution über die Kirche« von 1964 festhält[124], dem abendländischen Bewußtsein unter ihrer geistlichen Vormundschaft anhaftete, dafür bietet das von dem »Fürsten der Ketzer«, Giordano Bruno, entworfene Weltbild, das jenes – durch feste Himmelsschalen begrenzte und den Gott »außerhalb der Welt« im räumlichen Jenseits geradezu begünstigende – des Kopernikus durch das der unendlichen Zahl von Sonnen- und Sternsystemen in einem unendlichen und unbegrenzten All ohne absoluten Mittelpunkt, absolute Zeit, Gewicht, Bewegung ersetzt hat, ein bestürzendes Beispiel: Erst heute, nach mehr als dreihundertfünfzig Jahren, während schon Menschen andere Weltkörper betreten, beginnt es in das Bewußtsein der Menschheit einzudringen, wobei man noch heute seinen ketzerischen, noch heute suspekten Urheber unterschlägt und verfälschend vom »kopernikanischen« Weltbild spricht. (Die Abhandlung des Kopernikus über das Sonnensystem wurde 1758 wieder vom Index

gestrichen – alle Werke des Giordano Bruno stehen seit dem 8. 2. 1600 auf dem Index bis zu dessen letzter Ausgabe von 1948.)

Bei Bruno, vorgebildet schon beim Cusaner, steht in aller Klarheit der Gedanke auf, der erst Anfang des 20. Jahrhunderts durch Einstein, mathematisch bewiesen, die Naturwissenschaft und unser Denken so entscheidend beeinflussen sollte: der Gedanke der Relativität. . .

Und es zeigt sich, daß Glaube und Wissen nicht nur nicht Gegensätze sind, sofern sie nur aus derselben Bewußtseinsstruktur stammen, daß vielmehr beide, Religion und Naturwissenschaft, obwohl sie verschiedene Wege gehen, einander bestätigen. Wir erleben heute ein überwältigendes Schauspiel: daß eine Naturwissenschaft nahezu in allen ihren Zweigen im selben Augenblick, in dem sie die letzten Fesseln des dualistischen Denkens von sich wirft, mit ihren Erkenntnissen Zug um Zug die Weltsicht der europäischen Religion erhärtet:

Den Gedanken der in allem sich entfaltenden, in allem »enthaltenen« Gottheit – oder im mathematischen Symbol ausgedrückt: des überall befindlichen »Mittelpunktes« – hatte Giordano Bruno übersetzt in das konkrete Universum und weitergedacht als Relativität des Raumes, seines Oben und Unten, der Zeit, ihres Vorher und Nachher, und des Gewichtes, seines Leicht und Schwer, die sich richten nach dem jeweiligen Bezugspunkt. Damit hatte er eine Erkenntnis ausgesprochen, die auf anderem Felde, nämlich in der Malerei, schon in vorchristlicher Zeit seit 150 v.Chr. ganz selbstverständliche Anwendung gefunden hatte in der römischen, bereits korrekt durchgeführten Perspektive, die Brunos Landsleuten Giotto um 1300 und Francesca wieder neu aufgegangen war als »Divina proporzione« und die Leonardo da Vinci und Albrecht Dürer formuliert und geometrisch begründet zum Gesetz der abendländischen Malerei gemacht hatten: die Raumperspektive, welche die zweidimensionale Welt der Leinwand zu einer dreidimensionalen, räumlichen Welt erhob, sie in bezug auf den Standpunkt des Beschauers abbildete und ihr eine unendliche Tiefe erschloß, die über die Fläche unendlich hinauswies und durch ihre Verkürzung das Moment der Zeit in den Raum mit hereinholte. Das »unmenschliche« An-sich »objektiver« Gegebenheiten, das weltfern im reinen Gold der Transzendenz strahlte, war aufgehoben, der Mensch unsichtbar in das Bild einbezogen. Mit der Anerkennung der perspektivischen Sicht, die durch den Bezugspunkt Mensch bedingt ist, setzt sich eine europäische Haltung durch, die in haltlosen, liberalistischen Relativismus überall und nur dort entartet, wo sie in dualistisches, verabsolutierendes Denken übernommen und von ihm aus gedeutet, statt aus einer Einheitsbindung gelebt wird als menschliche Bescheidung und Achtung auch anderer gleichberechtigter und gleichfalls gültiger Standpunkte. Eben diesen Beweis führt Albert Einstein für die Naturwissenschaft:

Als er 1905, fußend auf der Quantentheorie des Kielers Max Planck[125], seine »spezielle Relativitätstheorie« entwickelt, weist er nach, daß Ereignisse, die gleichzeitig an derselben Raumstelle erscheinen, vom Bewegungszustand des Beobachters abhängen; die er in seiner »allgemeinen Relativitätstheorie«[126] dahingehend vertieft, daß kein Bezugssystem vor anderen ausgezeichnet ist: Vielmehr sind alle Bezugssysteme gleichwertig, so daß alle Naturgesetze in bezug auf alle Koordinatensysteme gleich und gültig sind. Womit er das Prinzip des cusanischen und nolanischen Gedankens von der überall stattfindenden Koinzidenz des überall seienden göttlichen Mittelpunkts mit seiner unendlichen Sphäre im wissenschaftlichen Denken der Gegenwart erneuert.

Und nur innerhalb ihres eigenen Bezugssystems kommt einer Erscheinung objektive Existenz zu! Damit ist gesagt, daß es weder eine absolute Bewegung gibt noch absolute Raum- oder Zeitmessung, da es kein absolutes Bezugssystem geben kann. Raum und Zeit und Bewegung sind nichts an sich, sondern existieren nur in bezug auf den Menschen. Das aber hatte 850 Eriugena ausgesprochen, das spricht 1908 der deutsche Mathematiker Minkowski, 1922 der englische Astronom Arthur Stanley Eddington in dem bekannten Wort aus: »Die Ereignisse kommen nicht; sie sind da, und wir begegnen ihnen auf unserem Wege. Die Formalität des Ereignisses ist ganz einfach der Hinweis, daß der Beobachter an dem in Frage stehenden Ereignis vorübergekommen ist.«[127]

Immer ist also der Mensch in die Naturerkenntnisse mit einbezogen – ebenso mit einbezogen, wie wir eingangs des Buches sagten, wie in die Gotteserkenntnis, die stets beides enthält, Gott und den »erkennenden« Menschen: Das erkennende Subjekt steht nicht einem absoluten Objekt gegenüber. Objekt und Subjekt sind in Wechselbeziehung aufeinander hingeordnet, und – so stellt F. C. von Weizsäcker fest – sie bedingen sich gegenseitig! Jeder Standort und jedes System aber haben ihr eigenes Recht und sind jedem anderen gleichwertig, wenn auch füreinander nur Perspektiven der allumfassenden Wirklichkeit. Damit kehrt aus der Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts der Gedanke der Toleranz wieder: der Gleichberechtigung aller perspektivischen Sichten auf das alles übergreifende, in seinem Ansichsein unerkennbar Göttliche. Und in der Tat gibt auch diese Physik – im Gegensatz zum Fortschrittsglauben der dualistisch-materialistichen Epoche – zu: Ihr Ziel kann niemals die Erklärung der objektiven Natur sein, ihr Gegenstand ist die Natur in Beziehung zum beobachtenden Subjekt[128] – und nicht »das Licht an sich«, sondern »das Licht in Beziehung« zum Menschen. Die heutige Atomphysik bezieht den Menschen grundsätzlich in sämtliche Begriffsbildung mit ein, denn als Beobachter ist er selbst in Wechselwirkung mit dem Geschehen im Atom: So können die kleinsten Elementarteilchen der Materie sowohl als Körperchen als auch als Welle auftreten – ob sie sich als Korpuskel oder als

Schwingung benehmen, hängt von der Art der Beobachtung ab. Damit erneuert sich, was gleichfalls Giordano Bruno in seiner Einheitsschau vorausgenommen hatte, als er die Materie für »teils körperlich, teils unkörperlich« erklärte, so daß sie, »auf zwei Weisen betrachtet«, sowohl »Substrat« als auch »aktives Vermögen« sei.[129]

Damit vollzieht sich die Überwindung des Dualismus an der Stelle, wo er vom dualistischen Griechentum so verhängnisvoll errichtet worden war: in der Erkenntnis der Doppelnatur der Materie, die in sich zwei einander entgegengesetzte Wirkweisen vereinigt, das heißt, *sowohl* als Masse *wie auch* als Strahlung auftritt. Dazu gesellt sich das damit unvereinbar Scheinende, daß, wie der französische Prinz de Broglie nachgewiesen hat, auch Strahlung, nämlich Licht, sich *sowohl* als Strahlung *als auch* gleich darauf als Masse verhalten kann, sowohl als Welle wie als Körperchen.

Und zugleich mit der dualistischen Spaltung wirft die heutige Naturwissenschaft überall die seit Aristoteles herrschende Auffassung von der Materie, der immer wieder die europäischen Ketzer aller Völker und Jahrhunderte widersprochen hatten, über Bord: Materie ist nichts Statisches, was unveränderlich existierte, sondern etwas, was ebenfalls relativ ist, bedingt ist durch Geschwindigkeit; noch ist sie gar etwas Greifbares, getrennt von einer immateriellen, aktiven Energie, geschweige denn etwas, was eine Substanz besäße! Seit Einstein bestätigt sich in allen physikalischen Phänomenen die Einheit und Identität von Masse und Energie, die sich aus sich selbst bewegt und sich immer verwandelnd erhält, wie das gesamte Universum ein immerwährender Prozeß der Umformung ist. Materie ist ja nicht gleich Masse; sie ist mehr als die Einheit von Masse und Energie, die nur ein »Teil« ihres Wesens ausmacht. Und sie ist nicht etwas, auf das Kräfte und Gravitation von außen und von fern her einwirken. Vielmehr erzeugt Kraft ein »Feld« um sich herum (wovon zuerst die Engländer Faraday und Maxwell sprachen), nein sie *besteht* in der Erzeugung des Feldes, innerhalb dessen Materie Verdichtung, Schwellung des Feldes ist und selber Feldcharakter besitzt. Damit kehrt überall in der modernen Physik die sie erst ermöglichende Überwindung des substantiellen Denkens durch das *feldmäßige* Denken wieder – derselbe Strukturwandel, dem gegenwärtig im religiösen Bereich die Ablösung des christlichen *Person-Gottes* durch die ureuropäische, seit drei Jahrtausenden mit je verschiedenen Grenzbegriffen umschriebene *göttliche Dimension*[130] parallel läuft.

Wie hier eine europäische Sicht der Wirklichkeit am Werke ist und sich an den Phänomenen der physikalischen Forschung, wo immer sie auch ansetzen mag, bewährt und mit jeder neuen Erkenntnis Erkenntnisse bestätigt, die aus religiösem Erfahren ausgesprochen worden waren, wird hier auf Schritt und Tritt unmittelbar einsichtig. Und immer geht es darum, Einheit im Zusammenfall der Gegensätze zu schaffen und damit ein tieferes Ver-

ständnis der Natur zu erlangen und bei zunehmender Entsinnlichung und Entstofflichung – wie Planck sagt – eine fortschreitende Annäherung an die »reale« Welt. Bereits vor Einstein hatten die deutschen Mathematiker Riemann und Minkowski die mathematischen Grundlagen für die Relativitätstheorie geschaffen, die scharfe dualistische Trennung und Entgegensetzung von Raum und Zeit in einem nicht-euklidischen Weltbild überwunden und ihre »Union« erwiesen: Ebensowenig wie man von Länge, Breite und Höhe eine Dimension für sich abspalten kann, kann man die Dimension der Zeit von dem Ganzen der Wirklichkeit abtrennen. Raum ohne Zeit und Zeit ohne Raum sind »nur leere Schemen« und »behalten nur in ihrer Verbindung miteinander Wirklichkeitsgehalt«[131]. Und nur innerhalb unseres Raum-Zeit-Kontinuums ereignet sich für uns Zeit.

Es ist das uralte europäische Prinzip der coincidentia oppositorum, das allenthalben in der modernen Physik als das von dem Dänen Bohr so genannte »Komplementaritätsprinzip« wiederkehrt. Doch nicht nur in der anorganischen Welt, es gilt genauso im Bereich des Organischen. Auch in der Biologie, Medizin[132] und Psychologie herrscht das Bestreben, Leib und Seele, ja das gesamte Universum als Ganzheit und in Wechselwirkung zu begreifen. Das Weltall gleicht nicht mehr einer großen Maschine, sondern ist eine dynamische Ganzheit sich ordnender wechselseitiger Verflechtungen alles Geschehens. In England, in der Schweiz, Deutschland, Italien, Rußland geht die Wissenschaft seit der Jahrhundertwende immer stärker auf ganzheitliche Betrachtung der als Ganzheit erfaßten Gestalten und Organismen und darauf, einst scharf gezogene Grenzen, auch zwischen den einzelnen Wissenschaften, aufzuheben und die allgemeinen Gesetze und Wirkweisen zu suchen, die sowohl den pflanzlichen und tierischen als auch den tierischen und menschlichen Bereich, ja das Organische und Anorganische übergreifen. Das Lebewesen, sei es Mensch, Tier oder Pflanze, steht nicht mehr nach dualistischer Sicht nur als Objekt, für sich isoliert und allein als Körperwesen im Blickfeld, sondern als autonomes Subjekt seiner Welt, seiner »Lebenseinheit«, mit der es als ganzheitliches Wesen in allseitiger Wechselbeziehung, und das heißt, zugleich »relativ« zu ihm lebt, wie es die Deutschen Jakob von Uexküll, Karl Friedrichs, Adolf Portmann und Konrad Lorenz, der Engländer Haldane, der Russe von Monokow und andere auf ihre Weise aufgewiesen haben. Und schon heute zeigt sich, daß allein die europäische Denkweise, die Gegensätze zusammenzudenken, es ermöglichen wird, dem Ursprung des »Lebens« in der Materie näher zu kommen, seinen biologischen Strukturen, die in den atomaren Bausteinen bereits von Anbeginn an enthalten gewesen sind; ja daß vielleicht das Bewußtsein aus dem Leben zu verfolgen und seine Entfaltung in den einfachsten Manifestationen bis hin zu seinen geistigen, schöpferischen in dem Maß gelingt, als es sich von der dualistischen Denkart frei macht.

»Das Ereignis ist die Einheit der Dinge«, verkündet der Engländer Whitehead als die beglückende Wahrheit, der alles Forschen und Erkennen mit jedem weiteren Ergebnis zustimmt. Überall werden endgültig die einst scharf gezogenen Scheidegrenzen zwischen Belebtem und Unbelebtem niedergelegt, wie es am augenfälligsten die Molekular-Biologie bei der Enträtselung des genetischen Codes getan hat, ebenso wie zwischen atomaren und kosmischen Strukturen. Und das allen vorschwebende Ziel ist: die Einheit des Universums und alles Geschehens zu erweisen, sowohl die gleichen Gesetze für Biologie, Chemie und Physik zu finden, als auch das immer erneute leidenschaftliche Bestreben, das »Weltmodell« oder die »Weltformel« zu gewinnen, die durch ein Gefüge von Gleichungen das Geschehen der Welt als Ganzes zu beschreiben in der Lage ist. Tatsächlich ist der Grundgedanke der Weltformel gesichert, da alle verschiedenen Elementarteilchen nur verschiedene Formen ein und derselben Grundsubstanz sind und, wo sie in Wechselwirkung treten, sich ineinander umwandeln können. Schon Kant hatte dieser Gedanke begeistert.[133]

Nach der »Einheitlichen Feldtheorie« von Einstein, die das gesamte Universum als ein einheitliches Feld, das Allergrößte wie das Allerkleinste als Welle innerhalb des Raum-Zeit-Kontinuums, die unendliche Mannigfaltigkeit alles Gegensätzlichen als Außenfläche einer letzten Einheit enthüllt, haben 1958 Werner Heisenberg in seiner »nichtlinearen Spinortheorie« und 1966 der ebenfalls aus Kiel stammende Carl Friedrich von Weizsäcker ihre nahe verwandten einheitlichen »Weltformeln« vorgelegt – und sie werden nicht die letzten sein.

Es ist, wenn auch von anderen Vorbedingungen ausgehend, im letzten dieselbe Frage nach der Einheit, die vor zweieinhalbtausend Jahren Thales und Anaximander bewegt hat, die allem gemeinsame »arché« zu finden. Vor allem aber Heraklit, dessen Denken dem heutigen urverwandt ist und dessen Wort von der Weltordnung, die dieselbe in allen Dingen ist, und von dem ewig Lebendigen, das immer war und immer sein wird, »nach Maßen erglimmend und nach Maßen verlöschend«, das schon beim jungen Kant[134] spontan wiederkehrt und heute in der Theorie Tolmans[135] vom ewig pulsierenden, ewig neu werdenden Universum eine unmittelbare Entsprechung gefunden hat.

Wir sagten: Wenn es von der gemeinsamen Einheitssicht aus nie einen Konflikt zwischen Glauben und Wissen geben kann, so ist damit gesagt, daß es hier keinen Widerspruch zwischen religiösem und wissenschaftlichem Weltbild geben kann, *weil* ja die Wissenschaft es mit der »ausgefalteten«, unserem Erkennen zugewandten Seite derselben ewig unerkennbaren göttlichen Wirklichkeit zu tun hat, deren die Religion sich ahnend gewiß ist. Doch es heißt gewiß *nicht*, daß der »Gegenstand« der Religion und Naturwissenschaft identisch seien. Denn gerade das Bewußtsein der *Grenze* des

menschlichen Erkennens, die docta ignorantia Eriugenas[136] und des Cusaners, die Grenzziehung Kants, die Anerkennung des »Nicht-Wissens des Menschen hinsichtlich der letzten Fragen« (Szczesny[137]) ist für den Europäer aller Zeiten gerade der Prüfstein des Religiösen überhaupt, weil sie die Gewißheit um die Existenz des Unerkennbaren ja impliziert, das in allem Erkennbaren mitenthalten ist, mitgedacht, mitgewußt wird:

> *Insoweit die Vernunft Wissen um ihre eigene Beschränktheit ist, erweist gerade sie das Vorhandensein einer übergreifenden Wirklichkeit (Szczesny)*[138],

das heißt: des in allem beschlossenen, unerkennbaren göttlichen Urgrundes.

Und daher heißt es dies: Die Erforschung der Natur wird für den europäischen Menschen – anstatt ein Hindernis, ein Weg fort von Gott wie nach orthodox-christlicher Anschauung – immer einer der Wege zum Göttlichen sein! Wie jede Blume der Beginn eines Weges zu Gott zu sein vermag, wie jedes Tier, jeder Mensch eine Pforte, ein Durchgang zum Göttlichen sind, *ohne selber Gott zu sein,* so jeder tiefere Einblick in die Wunderwelt des atomaren Geschehens, jedes Ergriffenseins im Erfassen der alles menschliche Vorstellen überragenden Stimmigkeit und Ordnung etwa in der Übermittlung der »Information« über den Aufbau der erforderlichen Eiweißstoffe durch DNS des Zellkerns an die Zelle oder in der bioelektrischen Bildübertragung von der Netzhaut des Auges über die Millionen Nervenfasern, über ihre Schaltstellen zu den Sehrinden-Nervenzellen des Gehirns beim Sehen – jedes Staunen, jedes Sichwundern, jedes Überwältigtsein – »erfüll davon dein Herz«. . .! Ist jemals die Naturwissenschaft eine dringendere Aufforderung an den Menschen gewesen, sich eines göttlichen Seins und der Göttlichkeit des Seins bewußt zu werden?

»Das kosmische Erlebnis der Religion ist das stärkste und edelste Motiv naturwissenschaftlicher Forschung«, bekennt Albert Einstein kurz vor seinem Tod. »Es ist das tiefste und erhabenste Gefühl, dessen wir fähig sind«

> *Aus ihm allein keimt wahre Wissenschaft. Wem dieses Gefühl fremd ist, wer sich nicht mehr wundern und in Ehrfurcht verlieren kann, der ist seelisch bereits tot. Das Wissen darum, daß das Unerforschliche wirklich existiert und daß es sich als höchste Wahrheit und strahlendste Schönheit offenbart, von denen wir nur eine dumpfe Ahnung haben können – dieses Wissen und diese Ahnung sind der Kern aller wahren Religiosität.*[139]

Nicht nur die Entwicklung im religiösen Raum und das von der Naturwissenschaft erarbeitete Weltbild erweisen eine struktur- und stilhafte Übereinstimmung mit der Gesamtschau der europäischen Religion. Alle Prognosen über das zukünftige Weltverhältnis und Menschenbild, wie sie das im Werden begriffene Zeitalter bestimmen werden, heben an ihm dieselben Züge hervor, die für das Weltverhältnis des Europäers eigentümlich sind. So, wenn

der Kulturphänomenologe Jean Gebser[140] als die Charakteristika der »neuen Weltsicht« nennt: die »Transparenz« einer »ganzheitlichen« und »gänzlichenden« »Welt ohne Gegenüber«, die »Überwindung des Dualismus« durch »Gegenstandslos-Werdung« des Gegensatzes durch »arational-integrales« Denken (das er als aperspektivisch bezeichnet, wobei seine Deutung der Perspektive als einer »objektiven Welt« ihren spezifisch subjektiven Charakter mißversteht) und die Überwindung der statischen Raum- und quantitativen Uhrenzeit-Gebundenheit durch eine qualitative Zeitauffassung und schicksalbejahende Zeitfreiheit, so kann das Wesen der europäischen Weltsicht kaum präziser beschrieben werden. Es besteht daher keinerlei Notwendigkeit, mit Gebser, weil er keine andere Erklärung für die angeblich »neuartige Weltsicht« sieht, eine »Mutation« zu bemühen, die als eine »Nova« sich »nicht entwickelt« oder etwa durch antithetische Kontrastwirkung entstehe, sondern als ein »ruckartiges Geschehen«, »spontan, indeterminiert, also sprunghaft«, und neue Fähigkeiten und Strukturen ausbilde, die »ex nihilo« auftrete und, »einmal vollbracht«, anatomisch erblich werdende Veränderungen des Gehirns hervorrufe[141] und so den Charakter der neuen Epoche entscheide[142]; zu dieser gewaltsamen Konstruktion muß Gebser greifen, da sich ihm die Geistesgeschichte unter dem horizontal einteilenden Schema schichtenartig aufeinanderfolgender, bestimmten Zeiträumen zugeordneter Bewußtseinsstrukturen darstellt, die sich mutationsartig neu bildeten, sobald die letzte »sich erschöpft« und »sich selbst ad absurdum geführt« habe.[143]

Vielleicht aber ist die Bestätigung durch diese erstaunliche Prognose, gerade weil sie von einer ganz anderen Betrachtungsweise herkommt, um so überzeugender. Und was hier schwerer wiegt: Sie beweist, daß diese »neue Weltsicht« eben die uralte spezifisch europäische Weltsicht sein wird; zumal, wie Gebser festhält, sowohl Rußland als Amerika veralteten, materialistischen Lehren huldigen, während es auf allen Gebieten »Europa gewesen ist, welches in den letzten Jahrzehnten die entscheidenden neuen Einsichten für die Welt formuliert hat.«[144]

Gibt es einen ermutigenderen Beweis für die Tragfähigkeit und Lebendigkeit der europäischen Art des Welthabens und In-der-Welt-Seins, die ungebrochen dieselbe ist durch dreitausend Jahre und die überall, wo Europa sich von seiner Überwältigung durch das orientalische Weltverständnis frei machte, sich in die größten europäischen Geistesschöpfungen ausgegeben hat und immer klarer und heute immer entschiedener mit zunehmender Absage an jeglichen Dualismus zu sich selbst findet? Und hierin liegt diese unendliche Hoffnung, denn es bedeutet: Europa hat seine Rolle noch nicht ausgespielt, sondern ist erst im Begriff, zu sich selbst zu kommen und in Freiheit das zu werden, was es zweitausend Jahre nicht werden durfte oder

nur in offenem oder verborgenem Protest. Und es bedeutet dies: Europa ist erst auf dem Wege, endlich in Freiheit seine eigenen religiösen Kräfte zu entfalten. Und: Die zukünftige Religion Europas wird eine europäische Religion sein, eine »Religion«, die mit dem, was das christliche Abendland unter diesem am christlichen Modell gebildeten Begriff von Religion verstanden hat, weder den Inhalt noch die Formen gemeinsam hat, weder Dogmen noch einen Mittler noch eine »Kirche« kennen wird.

10. *Die religiöse Krisis*

Wir stehen in einem Zeitenumbruch von epochalem Ausmaß. Die »Krise« ist ein ungeheurer Umschmelzungsprozeß, in dem ein Zeitalter vergeht und ein neues bereits täglich entsteht. Diese alles erschütternde »Krisis« macht sich nicht nur im religiösen Bereich am heftigsten geltend, sie hat hier ihren eigentlichen Herd. Und im religiösen Bereich werden sich die tiefstgreifenden Verwandlungen abspielen, hier die »Entscheidung«, die Wendung sich vollziehen. Denn die Disposition für diesen Krankheitsvorgang war schon im Beginn des jetzt vergehenden Zeitalters gegeben durch den Absolutheits- und Missionsanspruch seiner verfaßten Religion und ihre Nichtachtung Andersgläubiger. Schon im Anfang war das Ende angelegt: Die Unvereinbarkeit verschiedener, auf verschiedenartigen Denkstrukturen beruhender religiöser Auffassungsweisen muß, wo eine starke religiöse Potenz vorhanden ist wie in diesem niemals religionsmüde gewordenen Europa, notwendig zu ständigen Konflikten und schließlich zur vollständigen Abstoßung des Ungemäßen führen. Die spezifische Krankheitsursache, die in anderer Umgebung wahrscheinlich irrelevant geblieben wäre, entstand hier aus der Eigenart dieser Religion selbst: Daß dieser aus zwiefacher Wurzel stammende religiöse Dualismus mit seiner *Spaltung* der Welt in sich ausschließende Gegensätze in eine Umgebung kam, die so stark aus der konfliktlosen und die Gegensätze bejahenden und sie umfassenden *Einheit* lebte – gerade das mußte schließlich für sie tödlich werden.

Indem diese Religion die für den Europäer selbstverständliche Einheit zersprengte in ein Jenseits und ein Diesseits und das Jenseits mit aller Heiligkeit, mit aller Göttlichkeit, mit allen Seligkeiten und allem Lichten ausstattete, es zur Heimat der Seele, zum Wohnort des Heils machte, in dem der Sinn des Lebens auf den Menschen warte, und auf der anderen dem Diesseits alle Heiligkeit und Göttlichkeit, alles Heil und allen Wert nahm, es zur Stätte der Sünde, des rein Stofflichen, Materiellen verengte und verdunkelte, ließ diese Religion für den, dem dieses Jenseits unglaubhaft wurde, ein entgöttlichtes, entheiligtes und heilloses, nur-zeitliches, nur-materielles, oberflächenhaftes Diesseits übrig, eine Welt, in der der Mensch sich, abgeschnürt von allen Bezügen und übergreifenden Seins- und Sinnzusammenhängen, in radikaler Vereinzelung und »Freiheit« als »Geworfener« vorfindet, der, geängstigt von Ekel, Leere und Tod und von Vernichtung erfaßt, sich in extremen Genußsituationen betäubt und zerstreut und an alle erreichbaren Versicherungen gegen das plötzliche Aufhören der Betäubungen klammert, die ihm schon morgen ihre Brüchigkeit erweisen. Der Materialismus und der Existentialismus sind die folgerichtigen Endphasen des christlichen

Abendlandes, wobei der heutige Aufstand der Gewalt und totalen Negation nur die Zerstörung des Zerfallenden übernommen hat; der russische Kosmonaut, der beim Verlassen der Weltraumkapsel gutmütig verkündet hat, er habe »Gott dort oben nicht entdeckt«, das Symbol für den Bankrott seiner dualistischen Religion, den ein außerhalb stehender Betrachter, Martin Buber, erbarmungslos diagnostizierte: »Es ist das paulinische Zeitalter, dessen Todeszuckungen wir heute Lebenden mit starren Augen betrachten.«[145]

In sechs Franzosen, die unsere Zeitgenossen sind und, auch wenn einige von ihnen nicht mehr unter uns leben, in Frankreich mit ihren Werken die Gegenwart stärker formen als die Lebenden – Saint-Exupéry und Albert Camus standen noch 1967 in Frankreich weit an der Spitze der meist gelesenen Autoren –, bilden sich deutlich sichtbar die verschiedenen Phasen der Loslösung vom Christentum ab:

in Paul Claudel (1868–1955), dem als gläubigem Katholiken die Welt für alle Menschenzeit zerklüftet ist von den Gewalten des Bösen und der Sünde;

in François Mauriac (1885–1970), der angesichts der beherrschenden Mächte des »Höllischen« seinen »Glauben an diese hoffnungslos verlorene Sache« des Menschengeschlechts verkündet;

in Jean-Paul Sartre (1905–1980), der mit der transzendenten Welt alles Numinose überhaupt ausradiert und am klarsten und kompromißlosesten den Materialismus mit dem Existentialismus des »zur Freiheit verurteilten«, mit jedem Schritt ins Leere tretenden, immer vom Nichts umlauerten und von Lebensangst ausgehöhlten Individuums verbindet;

in Albert Camus (1913–1960), der – im Gegensatz zu Sartre ein zutiefst religiöser Mensch – als ein echt europäischer Ketzer auf besondere Weise das tragische, ja »absurde« Opfer des christlichen Dualismus und seines eigenen Haftens an den geltenden christlichen Maßstäben wurde. Ihm eignet ein ursprüngliches Erleben des Einsseins und der Hingegebenheit an Erde, Sonne und Schönheit, an die kosmischen Strömungen und ewigen Kräfte der Natur, das jedoch unter dem Zwang des christlichen Denkschemas für ihn das Vorzeichen des Negativen, des Unheils, des Sinnlosen und Strafwürdigen besaß. Und wenn er sich einerseits gezwungen sah, die »Illusion einer anderen Welt« und »die göttliche Fabel« zu streichen, weil »sie blind macht«, so doch auch zugleich »diese Welt«, deren »Einklang«[146] er doch mit aller Inbrunst suchte, dieses absolut Sinnlose, Absurde, Hoffnungslose, tief Nutzlose, leidenschaftlich zu bejahen, um stärker zu sein als sein Schicksal. Aber – wie ein Sisyphus – weiß er um das Sinnlose, und so wird es ihm »zu einer Angelegenheit, die ihm gehört« und zu der er ja sagt – denn »ohne Schatten gibt es kein Licht« –, und darum gibt es für ihn kein übergeordnetes Schicksal mehr, obwohl er weiß, »daß die Nacht kein Ende hat«. Doch

indem er sein Schicksal besiegt und sich in ihm behauptet, »findet er, daß alles gut ist«, und »diese Welt« wird ihm zu einer heilen Welt:

Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jedes Gran dieses Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt.[147]

Albert Camus ist der europäische Mensch, der sich mit seiner ganzen Glaubenskraft und Tapferkeit in einer christlicherseits total entwerteten und ertöteten Erde heil behauptet und, indem er sich innerlich behauptet, ihr die ersten Blüten und eine neue Hoffnung abringt.

In ihre Reihe gehört ebenso der eine Generation früher geborene Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), der als einer der großen europäischen Ketzer und die gegenwärtig bedeutendste religiöse Kraft Europas trotz schonungsloser Kritik am Christentum noch aufrichtig, aber vergeblich hoffte, vor den Christen sich als Christ verständlich gemacht zu haben, und darum allzu Kühnes wieder retuschierte, um – wie er schreibt – seinen harten Zensoren das Imprimatur endlich doch noch abzugewinnen, wie Antoine de Saint-Exupéry (1900–1944), der als ein gleichfalls tief Religiöser heil und unversehrt innerlich schon jenseits des Konflikts mit dem Christentum steht und dem das Unrecht widerfuhr, zeitlebens und nach seinem Tod sowohl von Christen als auch von Nichtchristen und selbst von seinen engsten Freunden für hoffnungslos areligiös gehalten zu werden. Für ihn gilt, was Eckermann den Zweiflern an Goethes Religiosität antwortete. Nicht weil er nicht oder weniger im Religiösen verwurzelt war, sondern tiefer, nicht weil er einen kleineren Begriff vom Göttlichen hatte, sondern weil Gott ihm unendlich viel größer war, konnte Saint-Exupéry seinen Kaid sagen lassen, der Gott um ein Zeichen des Vertrauens gebeten hatte und dem, da es ausbleibt, eine neue Erkenntnis zuteil wird:

Ich hatte Gott nicht berührt, doch ein Gott, der sich berühren läßt, ist kein Gott mehr. Er ist es auch nicht mehr, wenn er dem Gebete gehorcht. Und zum ersten Male ahnte ich: Die Größe des Gebets beruht vor allem darauf, daß ihm nicht geantwortet wird. . . Und ich ahnte, daß das Erlernen des Gebets im Erlernen des Schweigens besteht und daß dort erst die Liebe beginnt, wo kein Geschenk mehr zu erwarten ist.[148]

Betroffen vernehmen wir den Kommentar seines Freundes Luc Estang zu diesem Wort, der den bestürzenden Abgrund offenbart über den vom katholischen Glauben her kein Verstehen zu diesem in unmittelbarer Nähe Eckhartischen Erlebens Angesiedelten zu tragen scheint: Auch für Saint-Exupéry sei Gott gestorben, aber statt ihn, wenn möglich, zu ersetzen, gebe er »gerade den Zeichen des Todes: dem Schweigen und der Abwesenheit, den Namen Gott«.[149]

»Das letzte Mysterium«, sagt der Russe Berdjajew, »enthüllt sich in der Existenz und nicht in der Objektivität.«[150] Eben dies meint Saint-Exupéry, wenn er sagt, Gott »ist eine Wahrheit *in* uns, nicht außerhalb unser«, nicht jenseits von uns ein gegenständlicher Person-Gott, der irgendwo »existiert« und sich in einer sichtbaren Erscheinung und Offenbarung von Erzengeln kundgibt – »sie ist ein schlechtes Puppenspiel, denn wenn Gott mir ähnlich ist, damit er sich mir zeigen kann, ist er nicht Gott«. Töricht ist es darum, von ihm eine Antwort zu erwarten, der keine Antworten gibt, »sondern die Fragen von dir nimmt«! Der »sich nicht erreichen läßt, aber sich dir bietet«! Aber wie? In wiederum anderer Chiffre wird hier das mit »positiven«, begrenzenden Begriffen nicht Aussprechbare durch Grenzbegriffe umkreist, die auf die absolut unzugängliche und unbeschreibbare, aber in allem mitzudenkende und alles in seiner Einheit verbindende und umfassende Dimension des Göttlichen hinweisen, das sie unendlich überragt: so wenn er von Gott als von einer »wesentlichen Verknüpfung« spricht, als dem »unsichtbaren Knoten, der alle Dinge verknüpft zu dieser Einheit«, »einer vollkommenen Beziehung zwischen allem, was es in der Welt gibt«, das sowohl »dem Menschen etwas Göttliches verleiht«, als auch »in allem und im Nichts« ist: oder mit dieser Umschreibung: »Gott ist das vollkommene symbolische Fundament des zugleich Unzugänglichen und Absoluten.«[151]

Er selber, der der Sprache eine so hohe Bedeutung für die Bewußtwerdung und Menschwerdung des Menschen zuschrieb, er hat tief an dieser Tragik gelitten, daß, da das Christentum in Konflikt mit den »Rubriken meines Denkens« getreten war, es »keine zusammenhängende Sprache«[152] über die wesentlichsten Dinge, keine Mitteilungs- und Verständigungsmöglichkeit unter den Menschen mehr gab. Völlig ratlos apostrophieren seine Freunde und Biographen ihn als einen »Mystiker ohne Glauben«, der »noch diesseits des allereinfachsten religiösen Erlebens« geblieben sei . . .[153]

11. *Überwindung der Krise*

Halten wir inne und blicken wir uns um! Hier sind die unzähligen brennenden Wunden! Menschen, die keine Sprache mehr miteinander haben! Eine Zeit, in der die Menschen aus den immer leerer werdenden Kirchen hinausgehen, weil ihre Sprache sie nicht mehr erreicht, in eine Welt, die durch Gräben zerfurcht ist, über welche die Stimmen nicht mehr ankommen! Menschen, die auch das Schweigen nicht mehr verbindet, die selbst das Schweigen trennt – weil es für die einen an das Wesen Gottes rührt und für die anderen das Zeichen des Todes ist. Was sollen wir tun?

Was können wir tun, um aus der Krise zu finden? Ihre Überwindung ist gewiß nicht mit dem sorgfältigsten Ausbessern und krampfhaften Stützen des Zerbrechenden, mit Modernisierungen und Anpassungen an den Zeitgeist, Entmythologisieren und Rationalisieren zu bewältigen, im Gegenteil: Sie verlängern nur die Krise, verbreitern die Gräben zwischen den Menschen, vergrößern täglich das babylonische Chaos. Aber vielleicht ist dies auch ihr Sinn, daß erst ganz am Abgrund die Einsicht und die heilenden und schöpferischen Kräfte zur Wendung reifen. Aber wir brauchen uns nicht dem Geschehen zu überlassen. Wir können etwas tun, sofern wir aus der Not zu lernen vermögen.

. . . »diesseits des allereinfachsten religiösen Erlebens« – dieses Achselzukken eines Freundes über einen Freund – enthüllt – abermals – die ganze Fragwürdigkeit des gebräuchlichen religiösen und theologischen Begriffsapparats. Fragwürdig, weil sein Vokabular aus der Sicht *einer* Religion gebildet ist, die das absolute Muster geliefert hat, von dem jeder religiöse Begriff abgenommen und definiert wurde, und das absolute Maß, an dem ganz andersartige, anderen Denkstrukturen gehorchende Phänomene gemessen und abgewertet werden. Solche am christlichen Modell gebildeten Begriffe müssen, auf nichtchristliche Phänomene angewandt, nicht nur jede Verwirrung stiften; sie zwingen zu gefährlichen Fehlurteilen, für die die Geschichte der europäischen Ketzer eine Kette furchtbarer Beweise beibringt, sie untergraben und verhindern heute immer mehr jedes Gespräch und jede Verständigung.

Wenn es in Zukunft überhaupt eine Sprache unter Europäern geben soll, ist das nur möglich, wenn den religiösen Begriffen nicht nur bei ihrer internen Verwendung in der vergleichenden Religionswissenschaft, sondern für den allgemeinsten Gebrauch ihre einseitig christliche Bedeutung genommen wird und sie neu definiert werden. Das gilt bereits für einen Begriff wie »Religion«, dessen zentrales Anliegen, etwa nach der Definition Ratschows[154], Erlösung sei, die Überwindung des Todes und Erlangung des wahren Lebens in einem Jenseits; zu ihr gehörten grundsätzlich die Erfahrung des inneren Zwiespalts und der eigenen Nichtigkeit und das Ruhesuchen in Gott,

der der Ferne, ganz Andere, Unberechenbare, aber Gerechte sei; zu ihrer Grundstruktur gehörten eine Kluft und ein Konflikt zwischen ihm und der Welt, ein Heilsweg, ein Mittler, eine Priesterschaft, ein Kultus, ein Dogma. Gemäß solcher Definition ist im strengen Sinne jede nicht-christliche Religion keine »Religion« oder steht auf entsprechend niedrigerer Stufe. Wo kein Dogma, kein Kultus, kein Priester, kein Mittler, keine Kluft, keine »Unheilssituation«[155] (Mensching) herrschen, wie dies unter anderem für die europäische Religion zutrifft, kann es demnach keine »Religion« geben, allenfalls »Philosophie« oder »Weltanschauung«. Auf jeden Fall »Unglauben« und ein – wie die Kirche es nennt – »sich allmählich organisierendes Gottlosentum«.

An dieser Stelle hebt jener Schrei an, mit dem ein Hörer des »Darmstädter Symposions 1966«[156] die einlullende Atmosphäre des Vortrags von Karl Rahner zerfetzte und blitzartig die Lage der Nichtchristen belichtete: »Die Christen lassen uns ›Ungläubigen‹ keine andere Wahl, als entweder Christen zu sein, oder überhaupt nichts zu sein!« Ein Aufschrei aus jener breiten Mitte, die nicht christlich, aber alles andere als religionslos oder gar unreligiös ist oder sein möchte und die zwischen den hartnäckig antithetisch entgegengesetzten Fronten von »Christen« und »Atheisten« bewußt übersehen und grundsätzlich nicht angesprochen wird.

Die Begriffe neu definieren – das gilt in besonderer Dringlichkeit für ein Wort wie »Gott«. Wir stehen dem bereits erwähnten Paradoxon gegenüber, daß das Christentum den spezifisch europäischen Begriff für ein unpersönlich Göttliches, »Gott«, der älter ist als es selbst, für seinen Begriff eines außerweltlichen, persönlichen, männlichen Schöpfers, des Gottes der Väter und des Heilsplanes, okkupierte und so total monopolisierte, daß heute jeder, der die persönliche Gottesvorstellung ablehnt zugunsten eines unpersönlich Göttlichen, von der Kirche als »gottlos« diffamiert wird; daß diese christliche Beschlagnahme aber viele Nichtchristen zwingt, das Wort überhaupt abzulehnen. Doch eine weitere Folge dieser christlichen Monopolisierung ist alarmierender und von unabsehbarem Schaden: Wenn nicht wenige mit dem Wort »Gott« die *Gottesvorstellung überhaupt* für abgetan erklären, dann ist für *diese* Gottlosen das Christentum allein verantwortlich.

Doch solche Ismen, wie alle gebräuchlichen Bezeichnungen für nichtchristliche Auffassungen – wie Atheismus, Pantheismus, Monismus usw. – sind, da sie aus einseitiger christlicher Sicht und christlicher Denkweise geprägt und von christlichem Werturteil getränkt und belastet sind, ganz unbrauchbar für das, was anderer Sicht und anderem Denken entstammt, und grundsätzlich ungeeignet, überhaupt irgendeine Wirklichkeit anderer Gesetzlichkeit zu treffen, und darum endgültig einem Begriffs-Museum einzustellen als die einstigen Werkzeuge einer vergangenen Justizpflege – zumal ihnen, entsprechend dem Anspruch, die absolute göttliche Wahrheit zu besitzen, ein nicht zu tilgender Hautgout des Ketzerischen, Peinlichen anhaftet.

Doch mit Worten ist noch wenig getan, im Denken überhaupt gilt es einen grundsätzlichen Wandel zu vollziehen. Wenn wir die Krise überwinden wollen, müssen wir ihre Ursachen überwinden: den Dualismus aller Spielarten und in allen Lebensbezirken und zuvor in ihrem Kernbezirk, den religiösen Dualismus mit seinen Zerspaltungen der Wirklichkeit, mit seinen Zerreißungen des Menschen, der Welt, der Liebe, mit seinen Überspannungen und Verfeindungen, mit seinen Absolutismen und seinen Diffamierungen – es erübrigt sich, zu wiederholen, was Hunderte von Ketzern ausgesprochen haben. Solange man das Christentum nur äußerlich modernisiert, in einer »neuen Sprache« interpretiert und den neuen Erkenntnissen und Erfordernissen anpaßt, wie man seit Jahrhunderten sein Gewand flickt, bis es sich selbst nicht mehr ähnlich ist, solange wird man den Dualismus nicht bewältigen, denn er ist das Wesen seiner Erlösungs- und Heilsverheißung. Alle Halbheiten werden die Krise nur vertiefen. Das ist ganz nüchterne, sachliche Erkenntnis, die ohne Leidenschaft oder Fanatismus getroffen ist. Aus ihr die Folgerung zu ziehen, muß jedem einzelnen überlassen bleiben. In welcher Weise die gegenwärtige und kommende Generation mit ihnen Ernst machen, davon wird abhängen, ob und wann dieses unheilvolle Übergangsstadium beendet wird und die Welt in ein neues Zeitalter eintreten kann und in ihm Europa sich selbst finden.

Wenn wir der Krise Herr werden wollen, müssen wir uns lösen von allem Denken des Entweder-Oder, das in jene Extreme geführt hat, die nicht nur die einzelnen trennen, sondern die Parteien und Völker, und von Europa ausgehend den dualistischen Riß in die Welt hinaus verlagert haben, der sich heute zu einer planetarischen Spaltung ausgewachsen hat. Die Heilung vom Materialismus ist aber in einer dualistisch gerichteten Welt nicht möglich, sondern allein von einem einheitsgerichteten Bewußtsein aus, das vor dem Verstandesdenken, das begrenzt und trennt, der Gegensätze vereinbarenden Vernunft Geltung verschafft und der verarmten und oberflächenhaften, nur stofflichen Wirklichkeit ihre verlorenen Dimensionen der Tiefe und des Geistigen zurückgibt, sie als ein ganzheitliches Ganzes versteht, das mehr ist als seine Teile, und auch das Gegensätzliche gelten läßt und einstellt in einen einheitlichen, vielfältig verwobenen, feldartigen Geschehenszusammenhang. Denn es gilt, sich freizumachen von der Nötigung einer dialektischen Antithetik und den Verewigungen des Todfeind-Denkens, denen keine Wirklichkeit entspricht, es gilt die Ablösung der Haltung in einseitig wertenden Ausschließlichkeiten und fanatisierenden Verhärtungen der Gegensätze, die in Europa immer ein Fremdkörper gewesen ist und unendliches Leid über die einzelnen, aber auch in die Ehen, unter die Völker, in die Geschichte Europas mit ihren Kämpfen zwischen Kirche und Reich und über Andersgläubige mit furchtbaren Verfolgungen gebracht hat und für seine »Verfluchung« und »Vertilgung« sich noch auf Jesus selbst (Lukas

19,27; Mark. 3,29; 16,16; Matth. 7,19; 10,33; 18,6; Apostelgesch. 3,23), auf Paulus (1. Kor. 16,22; Gal. 1,9; 2. Thess. 1,8-9), auf Augustin und Thomas von Aquin berufen konnte.

Es gilt die Gesinnung des Entweder-Oder, die wesensmäßig zu Intoleranz und Terrorismus neigt, endlich und endgültig abzulösen durch die überall grenzenaufhebende Gesinnung des Sowohl-Als-auch, wie sie vor der Verchristlichung selbstverständlich war sowohl für das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe wie im öffentlichen Leben, als für die Achtung des Eigenrechts der Persönlichkeit im anderen Menschen schlechthin, sei es im Kinde oder im Gefolgsmann, im Untergebenen oder Unterlegenen, im Feind oder im Andersgläubigen, wie sie in dem Königswort Theoderichs lebt: »Die Religion kann ich nicht befehlen, weil niemand wider seinen Willen zum Glauben gezwungen werden kann«, wie in jenem der Königin Sigrid von Schweden: »Niemals werde ich den alten Glauben aufgeben. Doch will ich mit dir nicht darüber rechten, wenn du an den Gott glaubst, der dir gefällt.«[157] Eine Gesinnung, die sich heute bereits wieder in der Überwindung des Patriarchats durch die Gleichberechtigung der Geschlechter[158] zu verwirklichen beginnt (wenn auch gerade durch Auswüchse des dualistischen Denkens zur Zeit schwer gestört), in der Überwindung des Nationalismus durch die Schaffung übergreifender staatlicher Einheiten von gleichwertigen und gleichberechtigten Nationen[159], und die sich zu bewähren hat in einer allumfassenden echten Toleranz Andersdenkender und Andersgläubiger und mehr ist als Duldung und Gewährenlassen, nämlich Rechtfertigung, mehr: Verteidigung des Rechts und der Freiheit zu Entscheidung und Widerspruch jedes anderen, selbst gegen den eigenen Anspruch.[160]

12. *Religion der Zukunft*

Doch alles dies bleibt peripher und ohne tragende Mitte, wenn es nicht vom religiösen Bereich durchstrahlt ist, von ihm Bezug und Sinn empfängt. Und die Überwindung der Krise, durch die sich ein neues Zeitalter bereiten kann, ist ja weder durch Ablösungen vom Alten noch lediglich durch einen Bewußtseinswandel als solchen zu leisten. Der Weg zu dem Neuen ist ja weder der Sprung, den wir in irgendeine schwarze, anonyme Leere hinein tun, noch was uns als Mutation »ex nihilo« widerfährt. Denn der Weg in dieses Neue – und das ist es, was es zu einer großen Hoffnung macht und ihn in einem beglückenden Zutrauen gehen läßt – ist nach einer Zeit der Entfremdung und Verfremdung zum erstenmal der Weg zu uns selbst auf einer neuen Ebene.

Denn dieses sollten wir uns auch vor Augen führen und anerkennen: Das Christentum hat bei allen Hemmungen und Störungen im geistigen und politischen Feld, bei aller seelischen Verbiegung und allem menschlichen Leid, das es über die europäische Menschheit gebracht hat, dem Europäer auch von ihm bisher unbegangene religiöse Bezirke geöffnet, es hat neue Saiten in ihm angeschlagen, es hat ihn zu einer Ausweitung der religiösen Erlebnisfähigkeit angeregt; und indem es ihn zur Auseinandersetzung zwang, so schmerzhaft sie auch sein mochte, war es die Reibfläche, an der der europäische Geist sich so mächtig entzündet hat, war es die Herausforderung, in deren Widerspruch und Protest Europa die Kräfte zu seinen größten geistigen, religiösen und künstlerischen Schöpfungen gewachsen sind. Das Schicksal anerkennen heißt auch dieses bejahen. Denn wenn Europa sich heute von ihm lossagt, so begibt es sich nach dem Durchgang durch das christliche Zeitalter innerlich gewachsen und gereift auf dem Weg seiner Ketzer in ein »europäisches« Zeitalter, in das der europäischen *Religion der Einheit.*

Auch sie ist ja kein Bau, den wir erst begännen, keine Gedankenkonstruktion, die etwa den Gerüsten des wissenschaftlichen Weltbildes abgeguckt wäre oder auf dem Treibsand kühner Intuitionen und Spekulationen errichtet werden müßte. Sie ist älter selbst als das Christentum und doch so jung, daß sie dem Selbst- und Weltverständnis eines Menschen zu entsprechen vermag, der den tiefen Blick in die Welt des Atoms und in die neuen unermeßlichen Räume des Weltalls getan, der sich bisher unbekannten Möglichkeiten und Gefährdungen des Daseins und der Menschlichkeit zu stellen hat und sich dabei tieferen Abgründen gegenübersieht als die Menschheit jemals zuvor. Ja, die niemals in Widerstreit mit der modernen Naturwissenschaft geraten kann, weil im Gegenteil – was es noch nicht gegeben hat – die Wissenschaft in ihr ihre Begründung findet.

Kann man von Einheitsreligion sprechen? Gewiß nicht dort, wo, wie in den asiatischen, die Einheit mit der Gottheit durch einen Konflikt zerstört und erst durch Aufhebung der Unheilssituation, durch Erlösung wiederhergestellt werden muß, gewiß nicht wie im Chassidismus Martin Bubers, wo echt europäische Religion das Bewußtsein einer unüberwindlichen absoluten »Urzweiheit« überlagert, aus der nur durch Erlösung in der Form der »Ausstoßung des Negativen« sogenannte »Einheit« entsteht, das heißt eine tief problematische »Eins-Werdung« durch Abwesenheit des Zweiten[161] Von Einheitsreligion im eigentlichen Sinne kann wohl nur gesprochen werden, wo nur ein Sein und das Einssein ohne Konflikt, Unheil oder Zwiespalt unlösbar fortbesteht auch in der Welt und im Menschen, die seine »Entfaltungen«, seine anderen Seins-Weisen sind, und sich voll verwirklicht in jedem Nächsten und Fernsten, in jedem Handeln, Erkennen, Erleben aus dem religiösen Bewußtsein der Einheit mit dem Göttlichen.

Religion hat hier im eigentlichen Sinne mit »Glaube« (als ein »Verhältnis zu etwas«) nichts zu tun, mit jenem zuerst von Luther umgedeuteten »Gutheißen« in »Glauben an Gott« – eher mit »Gewißheit« eines Tatbestandes. Religion ist hier Einsicht in die Einheit des Seins und Gewißheit des Einsseins, sie ist Erleben der Einheit und Leben aus der Einheit – unaufhörlich und überall. Sie ist nicht »gedachter Glaube«, sondern mit vollem Einsatz des Menschen gelebte Gewißheit des Einsseins, die sich verwirklicht durch Tun, das, sofern es als solches verantwortet wird, auf der Straße und im Büro heilige Handlung ist. Sie braucht kein kultisches Handeln – sie ist Mitwirken mit dem Göttlichen und Mitschaffen am Göttlichen mit jedem Bauen und Geschirrspülen, mit jedem Handgriff und Federstrich. Zu ihr bedarf es keiner asketischen Meidungen oder ekstatischen Aufschwünge, keiner Mittler, Dogmen und heiligen Bücher – *jeder*, der mit voller Hingabe schafft, verwirklicht das Ewige im Zeitlichen und nimmt, indem er schaffend sich räumlich und zeitlich überschreitet, am Ewigen, Göttlichen teil. *Jeder*, der sich seiner Verwurzelung im göttlichen Weltgrund bewußt wird und sich ihm öffnet, dem leuchtet Gott aus allem und in allem. Dem wird die Welt in Schönheit und Schrecken, Geburt und Tod, Seligkeit und Gefahr, Schuld und Scheitern transparent für das Göttliche. Dem wird jede Begegnung, die ihn liebkost, ihn anspornt, stößt oder bricht, eine Berührung mit der »Hand Gottes«.[162] Dem ist jeder Mensch und jedes Lebewesen in seinem Sosein Wirkort des Göttlichen und als solcher nicht Objekt einer wie auch immer gearteten Zuwendung in einer verwalteten, manipulierten und verdinglichten Welt – sondern Subjekt eigenen und gleichen Rechts und eigener und gleicher Freiheit.

Und die verödete, christlicherseits von allem Numinosen leergefegte Wirklichkeit empfängt für ihn die Dimension der Tiefe und des Heiligen zurück. Denn dies nur überwindet den Existenzekel und die Leere des von allen Bindungen freigestellten, zwischen Angst und Gier, Überdruß und Süchtig-

keit vom Nichts umdrohten Menschen, der in der Furcht vor Sinnlosigkeit und jähem Tod sich in einer Schein- und Rauschwelt betäubt und versichert: hindurchzubrechen durch das dürre, abgestorbene Außen der Welt und durch das kahle Nichts-Als der Dinge in ihre Tiefe, in den »Weltinnenraum«, in den Grund Gottes, den »Göttlichen Bereich«, der nicht in einer unerreichbaren Ferne liegt, sondern in uns und jedem Mitmenschen und allem wartet und uns beständig mit seiner Gegenwart durchglüht und umringt. Nur der enge, verkrampfte Mensch, der ausstreicht, was den Sinnen und dem Verstand nicht greifbar erscheint, der sich in seiner Individualität abschnürt gegen das umfassende Ganze, ihm innerlichst innewohnende Göttliche, der sich an Versicherungen gegen den Tod, die es nicht gibt, und an die handfesten Balken seiner oberflächigen, zweidimensionalen Wirklichkeit klammert, wird eine Beute seiner eigenen Enge und Angst und zutiefst unfrei.

Wäre der Mensch nur ein Vergängliches, so wäre das Vergängliche sein Element und Schicksal, und es ängstigte ihn nicht. Gerade weil er Ewiges in sich trägt, schaudert ihn vor einem Vergehen in Nichts. Und nur wer um seine Teilhabe am Ewigen, um sein unlösliches Gründen im göttlichen Seinsgrund *weiß*, dem öffnet sich die Freiheit, die ihn aus der Enge und Einsamkeit seines isolierten Ichs, seiner Sorgen und Ängste entläßt und ihm die Kraft gibt, sie zu überwinden. Nur der sich selbst Überschreitende, der sich Hingebende, der sich Preisgebende, der das Leben mit allem Herrlichen und Furchtbaren bejaht, sich ihm in allen seinen Gefährdungen und Unsicherheiten ausliefert und dem jederzeit möglichen Tode innerlich stellt, der Mensch, der sich den offenen Horizonten öffnet, indem er sich dem Weltgrund anheimgibt, ohne je hinauszutreten aus ihm, der alles trägt – er lebt aus einer Sicherheit, die frei macht. »Im Unerschütterlichen zu Hause« nennt es Werner Bergengruen. Und dieser Gedanke ist nicht neu. Ihn hat vor 650 Jahren schon Eckhart seiner sich in Weltangst und Todesfurcht windenden Zeit zugerufen. Nicht wer aus dem Zwiespalt lebt, nur wer in sich selbst »heil« ist, den blickt eine heile Welt an, und wer aus dem Ganzen der Gesamtwirklichkeit, aus der göttlichen Einheit lebt, vermag selbst als ein Heiler das Leben zu bestehen, wie es auch sei.

Derselbe Eckhart hat den Dualisten seiner Zeit zugeredet[163], »Gott nicht als etwas außerhalb von sich selbst (zu) erfassen. Manche einfältigen Leute glauben, sie sollten Gott (so) sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich sind eins. – Es gibt nur *ein* Sein.« Ist nicht mehr noch der heutige Mensch aufgerufen, Gott aus dem Jenseits der Welt und dem Jenseits des Menschen wieder in sie heimzuholen, »auf daß er im Menschen groß werde« – mit Eckharts Wort[164]: Gott zu »enthöhen« und zu »verinnigen«? Rufen die Stimmen all derer, die für diese Wahrheit gelebt und ihr Leben gegeben haben, nicht mitten hinein in diese Zeit der neuen Grund-

steinlegung zwischen ringsum stürzenden Mauern? Trifft nicht ihre verstörten Menschen, denen Gott abhanden gekommen ist, weil sie ihn aus der Welt verdrängt oder ganz gestrichen haben, ihr Ruf: sich der Einheit mit ihm bewußt zu werden, nur um ihn durch sich hindurch ausbrechen zu lassen in allem Tun und in die Beziehungen zu *jedem* Menschen und *allem* Leben – und wie Teilhard wollte[165] – »mit unbezähmbarer Leidenschaft *zugleich* und zutiefst an Gott *und* an die Welt zu glauben; – dann, dessen kann man gewiß sein, wird eine große Flamme alles entzünden: weil ein großer Glaube geboren – oder zumindest wiedergeboren – sein wird«!

Zweifellos ist die Stunde gekommen, da der dualistische Orientalismus an seiner Sündigkeitserklärung des Menschen, an seiner Verelendung der Wirklichkeit und seiner Zerspaltung der Welt zugrunde gehen und die trotz seiner am Leben gebliebene andere Religion Europas – die »europäische Religion« – in Wiederheiligung der Wirklichkeit und des Menschen und Heilung einer kranken und gespaltenen Welt Europa endlich besitzen und es zu seiner erst jetzt beginnenden »europäischen« Zukunft bevollmächtigen wird.

Anmerkungen

Einleitung: Gott hat viele Gesichter

1. *Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate,* übers. v. Schultze-Maizier, [3] 1938, S. 85.
2. Siegfried Morenz, *Ägyptische Religion,* 1961; ders., *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten,* 1964.
3. Ludolf Krehl, *Über die Religion der vorislamischen Araber,* Leipzig 1863, S. 61 ff. – D. I. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients,* Leipzig 1904. – Thomas Ohm, *Die Liebe zu Gott,* München 1950. – J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums,* 1927. - Guidi, *L'Arabie ant'islamique,* Paris 1921. – L. F. Clauß, »Menschsein auf Türkisch«, in *Jahrbuch f. Psych., Psychotherapie und med. Anthrop.,* 1968. S. 72 über Allah »als der Geliebte und große Liebende«.
4. *Rigveda* 10, 29, freie Übertragung von Paul Deussen.
5. *Kathaka-Upanishaden,* übers. v. Glasenapp.
6. H. Haas, *Das Sprachgut Kungtses und Laotses,* 1920. – Marcel Granet, *Das chinesische Denken,* München 1963. – Eichhorn, *Kulturgeschichte Chinas,* Stuttgart 1964, S. 73.
7. Kleanthes aus Assos, bei v. Wilamowitz-Moellendorff, *Hellenist. Dichtung,* II, S. 257.
8. *Die Heilige Schrift des Alten Testaments,* übers. v. E. Kautzsch, hg. v. A. Bertholet, I. Bd. Tübingen 1927. – Hermann Gunkel, *Die Genesis,* Göttingen 1922.
9. Ewald Roellenbleck, *Magna Mater im Alten Testament,* Darmstadt 1949, S. 33 ff u. 38ff.
10. Sigrid Hunke, *Am Anfang waren Mann und Frau,* Hamm 1955, S. 70; 174–214.

I. Das dualistische Vorbild Europas

1. Roellenbleck, *Magna Mater im Alten Testament,* Darmstadt 1949, S. 102 f.
2. Hunke, *Am Anfang waren Mann und Frau,* Hamm 1955, S. 52 ff. – Friedrich Bilabel, *Geschichte Vorderasiens und Ägyptens im 16.–11. Jahrhundert v. Chr.,* Heidelberg 1927. – Ders., »Die Frühgeschichte des Griechenvolkes und die Indogermanenwanderungen des 2. Jahrtausends v. Chr.,« in *Neue Heidelberger Jahrbücher,* Heidelberg 1932. – Albrecht Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrer,* Oslo 1936.
3. Bilabel, *Geschichte Vorderasiens* (s. Anm. 2), S.138 u. 192.
4. »Für Assyrien ist der starke churrische Einfluß auf dem Gebiet des Rechts, in den verhängten Strafen, in Sanktionsformeln und Flüchen von Verträgen und vor allem im Kriegsrecht und Kriegswesen, in der historischen Berichterstattung, der bildenden Kunst und der Baukunst im einzelnen nachgewiesen.« Hunke, aaO. (Anm. 2), S. 270 ff. – »Gerade die Eigenart des assyrischen Wesens

und seine Verschiedenheit gegenüber dem babylonischen, die sich erst nach der churrischen Überfremdung geltend macht, ›beruht sehr wesentlich auf der Aufsaugung des Hurritertums Obermesopotamiens durch die semitischen Assyrer‹ (Götze)«, Ebenda, S. 53.

5. Götze, aaO. (Anm. 2) S. 181–185; A. Moortgat, *Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker*, Berlin 1932.
6. »Insbesondere in entscheidenden und sittlichen Ideen, die gegenüber den semitischen etwas völlig anderes und Verschiedenes bedeuten und im Gegensatz zu dem ihrem Wesen nach geschichtslosen Denken der arabisch-semitischen Wüstenstämme in der Entfaltung des historischen Denkens und in der buchmäßigen Niederlegung im Alten Testament; wie auch die Entwicklung des historischen Berichts bei den Assyrern nachgewiesenermaßen von den Churri angeregt worden ist.« Hunke, aaO. (Anm. 2), S. 54; Götze, aaO. (Anm. 2), S. 181.
7. Ewald Banse, *Die Türkei.* Eine moderne Geographie, Braunschweig 1915, S. 186 f.
8. Roellenbleck, aaO. (Anm. 1), S. 155 – Ludwig Köhler, *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953, S. 124.
9. Paul Volz, *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924. S. 4 ff. u. 7.
10. Rudolf Otto, *Das Heilige*, München 1947, S. 63 – Ders., *Sünde und Urschuld*, München 1932, S. 64. – Kurt Galling, *Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht*, Mainz 1957, S. 14 ff.
11. L. F. Clauß, *Die Weltstunde des Islams*, Schweinfurt 1963: Das Lebendige im Islam, S. 60 ff. – Ders., Mensch sein auf Türkisch, in *Jahrbuch f. Psych., Psychotherapie und med. Anthrop.*, 1968, S. 78.
12. Reinhard Walz, *Ursprung und Geschichte des Wortes Jammertal.* Probleme der Psychologie der Landschaft. Referat gehalten im Psycholog. Inst. Berlin 10. 4. 1940 – L. F. Clauß, *Die Seele des Anderen*, Baden-Baden 1958, S. 268 – R. Otto, *Das Heilige*, aaO. (Anm. 10), S. 62.
13. Gustav Mensching, *Die Idee der Sünde*, Leipzig 1931.
14. Hunke, aaO. (Anm. 2), S. 64.
15. Ebenda, S. 61.
16. Aurelii Augustini, *Opera omnia*, Paris 1842, T 32–47: *De nuptiis et concupiscentia* I, 23; 24; *De pecc. mer.* I, 9; III 2; *Opus imp.* II, 57; VI 22; *De gratia Christi et peccato originali* XXXVII, 42-44 – Fr. Tillmann, *Handbuch der kathol. Sittenlehre* IV 2, Düsseldorf 1950, S. 94 f. – J. Gross, *Das Wesen der Erbsünde nach Augustin*, AM II, 773 ff.; 779 ff. – M. Schmaus, Katholische Dogmatik, 1962. Siehe unten Anm. III 115.
17. A. Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkungen*, Regensburg 1954, S. 19 ff.
18. *De civ. dei*, XIV 17–20; 23. Aurelius Augustinus, *Werke, Vom Gottesstaat*, Zürich 1955.
19. *De civ. dei*, V 10, aaO. (Anm. 18).
20. A. Adam, »Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin«, in *Zschr. f. Kirchengeschichte*, 1958. 69, S. 1–25.
21. Hunke, aaO. (Anm. 2), S. 8 ff.
22. Aristoteles, *Metaphysik*, I, 5, S. 985 b 23.
23. Parmenides, *An die Natur*, 8, 40.
24. Ebd. 6, 1 ff.; 7/8.

25. 1. Mos. 6, 2–7; Ps. 51, 7; Ps. Salom. 16; Prediger 7, 26; Testamente der 12 Patriarchen; 1. Kor. 7; Gal. 5, 17; 1. Petr. 11.
26. Apostelgeschichte, 17, 28.
27. *De civ. dei*, IV; XIV; XIX, aaO. (Anm. 18).

II,1. »Gott liebt den freien Menschen«

1. Augustin, *De dono perseverantiae*,53.
2. Tacitus, *Julius Agricola*, Bielefeld 1941, X 14.
3. Pelagius, *Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul* (A. Souter) Cambridge 1926, *Ad Romanos*, V 12–I9, VII 19–24, VIII 31.
4. Torgny Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala–Wiesbaden, 1957, S. 29.
5. »Non nostrae virtutis, sed dei esse noscetur.«
6. Pelagius, *Brief an Demetrias*, PL (Migne, *Patrologiae Ser. Latina*, Paris 1846) XXX 17, 19. Dazu 17,3: »Das Vermögen, Böses zu tun, hat er uns nur dazu erteilt, damit wir seinen Willen nach unserem Willen vollbringen. Selbst, daß wir das Böse tun können, ist also etwas Gutes.«
7. *Paulus-Komm. Ad Romanos*, IX 9 – Bei Augustin, *De perfectione iustitiae hominibus*, in: Augustinus, *Schriften gegen die Pelagianer*, Würzburg 1964, II 135: »Pelagius sagt: Man muß bedenken, was für eine Blasphemie der Gottlosigkeit darin liegt, daß einerseits gesagt wird, der Mensch konne zwar mit Sünde behaftet sein, was Gott nicht will, und andererseits geleugnet wird, daß er ohne Sünde sein könne, was er will, daß er mehr gegen seinen Willen als entsprechend seinem Willen existiere.«
8. *Paulus-Kommentar Ad Timoteum*, II 4.
9. Augustin, *Von der Natur und der Gnade*, 47.
10. Bohlin, aaO. (Anm. 4), S. 40 ff.
11. Georges de Plinval, *Pélage, ses Ecrits, sa Vie et sa Réforme*, Lausanne 1943, S.245–252.
12. »Est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam (ut ita dixerim) sanctitas.« *Demetriasbrief*, PL XXX 17,4.
13. Ebenda.
14. Pelagius, *Von der geistigen Beschneidung*, PL XXX 158, 21.
15. Ders., *Demetriasbrief*, PL XXX 17,2; *Von der geist. Beschneidung*, PL XXX 158, 21.
16. *Demetriasbrief*, PL XXX 17,2–17,3: ». . . daß wir das Böse tun können . . . macht, daß das Gute nicht gezwungen, sondern freiwillig geschieht.«
17. *Demetriasbrief*, PL XXX 17,6.
18. Ders., *Über die Jungfräulichkeit*, PL XXX 163.
19. Ders., *Demetriasbrief*, PL XXX 17, 11: »Spirituales vero divitias nullus tibi praeter te, conferre poterit.«
20. Augustinus, *Epistel* 188,9.
21. *Die deutsche Literatur*, Bd. 1/1: Mittelalter (Helmut de Boor), München 1965, S. 575.
22. Pelagius, *Demetriasbrief*, PL XXX 17,4: ». . . naturalis quaedam sanctitas: quae par velut in arce animi praesidens, exercet mali benique judicium: et ut honestis rectisque actibus favet: ita sinistra opera condemnat. . .«

23. Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate* (hg. und übers. v. Josef Quint), München o. J., Predigt 29, S. 291.
24. Martin Luther, *De servo arbitro – Von der Knechtschaft des Willens* (F. W. Schmidt), Münchener Luther-Ausgabe, V, 1923. »Ich bekenne von mir: auch wenn es möglich wäre, möchte ich nicht, daß mir freier Wille gegeben und irgend etwas in meine Hand gestellt würde, womit ich mein Heil erstreben könnte, denn unter soviel Widerwärtigkeiten und Gefahren und im Kampfe mit so vielen Teufeln vermöchte ich nicht zu bestehen und jenes festzuhalten.« Hierzu Hans Erich Stier (Münster), in der *Welt* v. 18.11.1967: »Der Reformator hat seine Kampfschrift auch später noch immer als eine seiner besten geistigen Schöpfungen bewertet. Der objektive Betrachter der Reformation wird infolgedessen dieses Werk nicht leichthin als eine nur aus der Leidensdaft geistigen Kampfes entsprungene, bedauerlich übersteigerte Verirrung abtun dürfen.«
25. W. v. Wartburg, *Geschichte der Schweiz,* München 1951, S. 178.
26. *Immanuel Kants Werke,* Berlin 1913, Bd. V: *Kritik der praktischen Vernunft,* 2. Teil, Beschluß S. 161 f..
27. Schiller, *Das Ideal und das Leben.*
28. J. W. v. Goethe, *Werke,* Stuttgart 1950, Abt. I, Bd. 4: *Frühe Dramen,* Bruchstücke.
29. Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe,* Leipzig 1837, 11. 4. 1827.
30. Ebenda, 6.6.1831.
31. Heinz Schlötermann, *Vom göttlichen Urgrund,* Hamburg 1950, S. 199.
32. Nikolaj Berdjajew, *Die Philosophie des freien Geistes,* Tübingen 1930, S. 245 f.
33. Ebenda, S. 247.
34. Ebenda, S. 248.

II, 2. »O wohl dir, Gottes Wundertal«

1. Michael Tangl, *Briefe des hl. Bonifatius,* Leipzig 1912, Nr. 17 Papst Gregor II. an die Christenheit in Germanien, 1. Dez. 722.
2. Ebenda.
3. Ebenda, Nr. 46.
4. Ebenda, Nr. 73.
5. Ebenda, Nr. 63.
6. Ebenda, Nr. 63.
7. Ebenda, Gregor II. an Bonifatius, 22. 11. 726.
8. Snorri Sturlusson, *Saga von Hakon dem Guten,* 14; bei Kummer, *Vermächtnis eines Glaubenswechsels,* Zeven 1957, S. 64.
9. Beda, III 5.
10. Tangl aaO. (Anm. 1), Nr. 23.
11. Ebenda, Nr. 59.
12. Ebenda. Nr. 21.
13. Ebenda, Nr. 25.
14. Jonas von Bobbio, Vita Columbae § 11; bei Ebrard, *Iroschottische Missionskirche,* S. 141.
15. Otto Wissig, *Iroschotten und Bonifatius in Deutschland,* Gütersloh 1932, S. 69

16. *Das Buch der deutschen Dichtung* (Friedrich v. d. Leyen) I. Bd.: *Frühes und hohes Mittelalter,* Leipzig 1939, S. 113.
17. Gustav Mensching, *Der Kampf der Religionen am Rhein,* Bonn 1940, S.32.
18. Karl Jaspers, *Der philosophische Glauben angesichts der Offenbarung,* München 1962, S. 495 f.
19. Gustav Mensching, *Die Religionen und die Welt,* Bonn 1949, S. 24.
20. Sigrid Hunke, *Am Anfang waren Mann und Frau,* Hamm 1955, S. 132–159; 166–222.
21. Ebenda, S. 176 u. S. 281
22. Otfried von Weißenburg, *Evangelienbuch IV, Einzug in Jerusalem,* in *Deutsche Literatur,* Bd. I/1: Mittelalter (Helmut de Boor), München 1965, S. 285.
23. Dümmler, *Monum. Germ.* Epist V 529 f.
24. Hrabanus Maurus, *De oblatione puerorum,* PL 107, 429, 438.
25. *Die Hymnen des Mönches Gottschalk* (Walter Kagerah), Berlin 1936.
26. Henri Pirenne, *Geburt des Abendlandes,* Leipzig 1939, S. 284. Dagegen S. 280 ff.
27. Hermann Schneider, *Epochen der deutschen Literatur,* Bonn 1946. S. 18.
28. Hunke, aaO. (Anm. 20), S.87 f.
29. Konrad von Würzburg; *Die deutsche Literatur,* I/1, S. 489.
30. Ebenda, I/1, S. 168.
31. Ebenda, I/1, S,172 ff.
32. *Altsächsische Genesis und Heliand,* übers. v. Simrock u. Heusler, Leipzig 1921.
33. Otto Höfler, »Der Sakralcharakter des germanischen Königtums«, in: Sammelband *La Regalita sara,* in: *Studies of the History of Religions,* Leiden 1959, S. 664 ff.
34. Ders., *Der deutsche Kaisermythos des Mittelalters* – Edmund E. Stengel, *Den Kaiser macht das Heer,* Weimar 1910 – Ders., *Kaisertitel und Souveränitätsidee,* Weimar 1939.
35. Sigrid Hunke, *Das Reich ist tot – es lebe Europa,* Hannover 1965, S. 29 ff.
36. Ebenda, S. 59 ff.
37. Walther von der Vogelweide, *Sämtliche Gedichte* (Pannier), Leipzig, S. 103.
38. Hunke, aaO. (Anm. 35), S. 69 ff.
39. *Die deutsche Literatur,* I/1, S. 564.
40. Meister Boppe, ebenda, I/1, S. 565.
41. H. J. Störig, *Mächtig ist das Wort,* München 1962, S. 69 f.
42. Heinrich Frauenlob aus Meißen, in *Die deutsche Literatur,* I/1, S. 396.
43. Friedrich von Sonnenburg, ebenda, I/1, S. 491.
44. Ebenda, I/1, S. 492.
45. Ebenda, I/1, S. 607.

II, 3. »Alles aus Gott und Gott in allem«

1. Siehe oben, S. 103 ff..
2. Johannes Scotus Eriugena, *Opera,* hrsg. v. H. Jos. Floss, PL 122, 1853 – *Über die Einteilung der Natur,* übers. v. Kirchmann – Ders., übers. v. L. Noack, Phil. Bibl. Bd. 86/87, Leipzig 1870–74, I, 63.
3. Von verschiedenen Forschern verschieden verstanden und gedeutet: als Inkonsequenz und »Durchkreuzung verschiedener Standpunkte«, als nur scheinba-

rer Bruch in dem durchaus geschlossenen Glaubensentwurf, als entschlossene Subjektivierung und als »Erdensturz aus sieghafter Höhe«, der dennoch durch die vorherrschend objektive Wendung abgefangen wird. Dennoch gelangen Objekt und Subjekt beide zu ihrem Recht.

4. Sigrid Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland, Unser arabisches Erbe,* Stuttgart 1960, S. 224 u. 348.
5. Ebenda, S. 168, 86 f., 17, 30 ff., 100, 160 ff., 169 ff., 186 ff., 224 ff., 253 ff., 273, 290 ff., 300.
6. Marie-Dominique Chenu, *Découverte de la nature et philosophie de l'homme à l'école de Chartres au 12ème siècle,* Paris 1954.
7. J. H. Löwe, *Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter,* S. 48.
8. Klemens Baeumker, *Das pseudohermetische Buch der XXIV Meister,* Beitr. z. Gesch. d. Phil. 25, Münster 1925–27.
9. *Liber quaestionum,* 5.
10. Gerson, *De concordia metaphysicae cum logica;* Op. omn., Antwerpen, IV, 821.
11. J. H. V. Krönlein, *Amalrich von Bena und David von Dinant,* Theolog. Studien und Kritiken, Hamburg 1847, S. 302.
12. Albertus Magnus, *Summ. de creaturis,* part. II quaest. 5 art. 2.
13. Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter,* Hildesheim 1961 – Ders., *Ketzergeschichte des Mittelalters,* Göttingen 1963 – Walter Nigg, *Das Buch der Ketzer,* Zürich 1949, S. 217 ff.
14. »Scio enim me esse, nec tamen me praecedit scientia mei, quia non aliud sum, et aliud scientia, qua me scio. – Denn ich weiß, daß ich bin, und dennoch geht die Kenntnis meiner selbst mir nicht vorher, weil ich selber nicht etwas anderes bin als das Wissen, womit ich mich weiß.« Eriugena, aaO. (Anm. 2), IV, 9.
15. Schelling, *Neue Zeitschrift f. specul. Physik,* 1. Bd., S. 19–48.
16. Giordano Bruno, *Ges. philosoph. Werke,* ins Deutsche übertr. v. L. Kuhlenbeck, Leipzig 1904, Bd. III: *Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten,* S. 25 f.
17. Ders., *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben* (E. Grassi), Hamburg 1957, S. 8.
18. Sebastian Castellio, Traité des Hérétiques, ed. Choisy 1913, S. 31 f.; bei Nigg aaO. (Anm. 13), S. 335.
19. Übers. v. Kosegarten; bei Herder, *Gott,* Sämtl. Werke, Bd. 16, S. 434.
20. »Certum est Solis machinam ita circa proprium centrum converti sicut et Tellurem converti nobis est certissimum«, in *Vom unendlichen All,* aaO. (Anm. 16), IV, 8.
21. Ebenda, II. und III, Dialog.
22. Bruno, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen,* Kuhlenbeck, Bd. I, III, S. 200.
23. Ebenda, Bd. VI, S. 174.
24. Ebenda, Bd., IV, S. 13.
25. A. Riehl, *G. Bruno,* Leipzig 1900, S. 26.
26. Bruno, aaO. (Anm. 22), Bd. I, Dialog V.
27. Ebenda.
28. *Aschermittwochsmahl,* Bd. I, Dialog 1.
29. Bd. V, S. 148.

30. Bei Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie,* Stuttgart 1961, S. 345.
31. Vorrede zu *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte,* in *Kants Werke* I, Vorkrit. Schriften I, Berlin 1910, S. 7.
32 Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels,* ebenda, II, 7, S. 312.
33. Ebenda, III S. 364.
34. Ebenda, I, 8, S. 333
35. Ebenda, Vorrede, S. 228.
36. Ebenda, III, S. 367,
37. Ebenda, I, S. 256.
38. Ebenda, III, S. 354
39. Shaftesbury, *Moralists* P III Sect I; in: Herder, *Sämtliche Werke* (Suphan), Berlin 1881, 27. Bd., S. 397.
40. Baruch de Spinoza, *Sämtliche Werke,* Leipzig 1914, III, Bd. 2, S. 126.
41. Ders., II., Bd. 2, S. 3.
42. Ders., *Ethik* (Baunsch), Leipzig 1949, S. 16.
43. Ders., *Sämtliche Werke,* aaO. (Anm. 40), III., Bd. 1: *Briefwechsel,* 73, Brief an Heinrich Oldenburg, S. 276.
44. Goethe, *Dichtung und Wahrheit,* XV. Buch.
45. *Heinrich Friedrich Jacobis Werke,* Bd. 4, 1. Abt., Leipzig 1819, S. 51 ff. enthält Jacobis vollständigen Bericht über diese Begegnung.
46. Ders., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn,* Breslau 1785.
47. Vgl. dagegen die gründliche Untersuchung v. Cäsar Cierjacks, *Gehalt und Gestalt von Goethes Prometheus-Fragment,* Diss. Hamburg 1929.
48. G. E. Lessing, *Werke* (J. Petersen und W. v. Olshausen), Bd. 21, S. 30.
49. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 10.
50. Ders., *Gott,* 1. Ausgabe, Gotha 1787, S.62 (Werke, Bd. 16, S. 451).
51. Ebenda, Werke, Bd. 16, S. 452.
52. Ebenda, 1. Ausg. S. 240 f. – Werke, Bd. 16, S. 566.
53. Ebenda, 1. Ausg. S. 247 f. – Werke, Bd. 16, S. 569.
54. Ebenda, 1. Ausg. S. 244 – Werke, Bd. 16, S. 568.
55.. Ebenda, 1. Ausg. S. 234 – Werke, Bd. 16, S. 563.
56. Goethe, *Werke,* Jub. Ausgabe, Stuttgart, Bd. 30: *Annalen* von 1811, 1823.
57. Ders., *Dichtung und Wahrheit,* I, 4.
58. Ebenda, I, 1.
59. Ders., *Ephemerides; Briefe und Aufsätze von Goethe aus den Jahren 1766–1786* (A. Schöll), Weimar 1846, S. 63 ff.
60. Ders., *Faust I,* v. 3432–3457.
61. Ebenda, v. 3217-3234.
62. *Werther* I, 18. Ausg.
63. Ebenda.
64. *Mahomet-Fragment,* 15. Bd., S. 9.
65. Brunnhofer, aaO. (Anm. 79), S. 244 f., weist nach, daß dies Gedicht – *Prooemion, Gott und Welt* – eine wörtliche Übertragung aus dem Prosakommentar Brunos zu seinem Lehrgedicht *Vom unendlichen All* ist.

66. *Versuch einer Witterungslehre* (1825).
67. *Antinomien der Überzeugung;* An Schlichtegroll, 31. 1. 1812.
68. *Wilhelm Meisters Lehrjahre,* 6. Buch.
69. 31. 12. 1828.
70. *Faust II,* 11 441.
71. Karl Paul Hasse, *Von Plotin zu Goethe,* Jena 1911; Franz Koch, *Goethe und Plotin,* Leipzig 1925; Eduard Spranger, *Goethes Weltanschauung,* 1949.
72. Herbert Lindner, *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders,* Weimar 1960.
73. P. Sickel, *Leibniz und Goethe,* in: Archiv f. Gesch. d. Phil., Berlin 1918, 25, 3 – Dietrich Mahnke, *Leibniz und Goethe,* Erfurt 1925 – Kurt Hildebrandt, *Leibniz und das Reich der Gnade,* Haag 1953.
74. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften,* Berlin 1929, II, S. 408.
75. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre,* 1829: »Aus Makariens Archiv«.
76. Ders., *Westöstlicher Divan,* »Buch des Sängers«.
77. An Riemer, 3. 7. 1810.
78. L. Kuhlenbeck, *Giordanos Einfluß auf Goethe und Schiller,* 1907.
79. Ebenda, S. 4 – Brunos Einfluß auf Descartes: Kuhlenbeck, *G. B. Werke,* Bd. III, Einl., S. XX f. Brunos Einfluß auf Leibniz: Brunnhofer, *G. B.s Lehre rom Kleinsten als der Quelle d. Prästabilierten Harmonie bei Leibniz,* Leipzig 1892 – Brunos Einfluß auf Spinoza: Brunnhofer aaO.; Chr. Sigwart *Spinozas neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit,* Gotha 1866 – Brunos Einfluß auf Shaftesbury: W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation,* Leipzig 1914, Bd. 2, S. 355.
80. *Gott und Welt, Bei der Betrachtung von Schillers Schädel.*
81. Hegel, *Sämtliche Werke* (Glockner), Stuttgart 1951, Bd. 22, S. 81.
82. Hölderlin, *Hyperion,* in: Sämtliche Werke (Zinkernagel/Michael), Bd. I,1, S. 456.
83. Schelling, *Sämtliche Werke,* München 1927, 4. Bd.: *Über das Wesen deutscher Wissenschaft,* Fragment aus d. Nachlaß (1811).
84. Schluß der Einleitung.
85. Goethe, *Briefe über ästhetische Erziehung;* bei K. Hildebrandt, *Hölderlin,* Stuttgart 1939, S. 61.
86. Schelling, »Systematik der Identitätsphilosophie«, in *Schriften zur Gesellschaftsphilosophie,* Jena 1926, S. 430 f.
87. Plitt, *Aus Schellings Leben in Briefen,* Leipzig 1869.
88. Siehe oben, S. 147
89. Schelling, »Aus dem System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere«, in: *Schriften zur Gesellschaftsphilosophie,* S. 446 f.
90. Ebenda, S. 439.
91. Ebenda.
92. Hegel, »Entwürfe zum Geist des Judentums«, in *Hegels theologische Jugendschriften* (Herman Nohl), 1907, S. 374.
93. Hegel, »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«, ebenda, S. 296.
94. *Dokumente zu Hegels Entwicklung,* hg. v. J. Hoffmeister, 1936. S. 380 ff.
95. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Werke, II, S. 519 u. 577.
96. Hölderlin, *Friedensfeier;* bei U. Häussermann, Hölderlin, Hamburg 1961. S. 37.

97. Hölderlin, *Sämtliche Werke* (Zinkernagel/Michael), *Hyperions Jugend,* I, 1, S. 632.
98. Vgl. S. 352
99. Ders., *Entwurf einer Vorrede zu Hyperion,* ebenda, S. 685.
100. Ders., *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland,* I, 1, ebenda, S. 433.
101. *Hyperion* I,2, ebenda, S. 478.
102. Ebenda, S. 477.
103. Ebenda, II, 2, S. 583.
104. Ebenda, I, 2, S. 514 f.
105. Ders., *Der Tod des Empedokles,* I, 1. Akt, ebenda, S. 342.
106. Ebenda, 2. Akt, S. 367.
107. Ders., *Hyperions Jugend,* ebenda, S. 627.
108. Ebenda, S. 650.
109. Ders., *Tod des Empedokles,* 2. Akt, ebenda, S. 372.
110. Ebenda, S. 393.
111. Ders., *Hyperion* (Thalia-Frament), ebenda, S. 606.
112. Ders., *Hyperion,* II, 2, S. 574.
113. Ders., *Menschenbeifall,* ebenda, S. 91.
114. R. Teldy Naim, *Auf den Scheiterhaufen mit Teilhard de Chardin,* München 1964, S. 17.
115. *Osservatore Romano,* 30. 6. 1962.
116. Naim, aaO. (Anm. 114), S. 33.
117. Teilhard de Chardin, *Das Herz der Materie;* bei J. Hernleben, *Teilhard de Chardin,* Hamburg 1966, S.13.
118. Teilhard, *Der Göttliche Bereich,* Olten 1962, S. 30.
119. Hemleben, aaO., S. 49.
120. Teilhard, *Das Herz der Materie,* aaO.
121. Teilhard, *Entwurf eines persönlichen Universums,* 1936.
122. Ders., *Der Göttliche Bereich,* S. 125.
123. Ders., »Die geistige Potenz der Materie«, in *Lobgesang des Alls,* Olten, 1964, S. 81.
124. Ebenda, S. 82.
125. Ebenda, S. 80.
126. Ders., »Die Messe über der Welt«, in *Lobgesang des Alls,* S. 24.
127. Ebenda, S. 40.
128. Ders., *Der Göttliche Bereich,* S. 46.
129. Ebenda, S. 49.
130. Ebenda,. S. 191.
131. Ebenda, S. 55.
132. Ebenda, S. 20.
133. Teilhard, »Der Kern des Problems«, in *Auswahl aus dem Werk,* Olten 1964, S. 230.
134. Ders., *Um klar zu sehen,* ebenda, S. 271; Ineditum 25. Juli 1950.

II, 4. »Gottes Geburt in der Seele und der Seelengrund«

1. Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter,* Hildesheim 1961.
2. S. Axter, *Gesch. van de vroomheid in de Nederlanden,* 1953, 2, S.169 ff.
3. *Das fließende Licht der Gottheit* (Morel), VI, 174.

4. Der Text des Briefes vom 30. 4. 1328: »Henrico archiepiscopo Coloniensi. Anxiari te, frater, non oportet ratione negocij quondam tydarti de ordine preticatorum. Nam super illo pertinenter procetitur et etiam dante domino celeriter at decisionem debitam procedetur. Datum Avenione in kal. Maii anno duodecimo.«
5. Bei Josef Quint, Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, München 1963, S. 449 ff. (Im folgenden nur als Quint zit.).
6. Predigt 2, Quint, S. 163.
7. Predigt 32, Quint, S. 309.
8. *Reden der Unterweisung*, 3, Quint, S. 55.
9. Päpstliche Bulle, Quint, S. 411.
10. *Reden der Unterweisung*, 6, Quint S. 61.
11. Bei C. Greith, *Die deutsche Mystik im Predigerorden*, 1861, S. 63.
12. *Meister Eckhart*, hg. v. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker d. 14. Jahrhunderts*, 1924, S. 60, 12. (Fortan als Pfeiffer zit.)
13. *Reden der Unterweisung*, 6, Quint, S. 60.
14. Pfeiffer, S. 161, 27.
15. Predigt 7, Quint, S. 185 – Raphael Oechslin, »Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten«, in *Meister Eckhart der Prediger*, Freiburg 1960, bemüht sich, in den gleichwohl immer wiederkehrenden Aussprüchen die Auslegung des sich aufdrängenden Einheitsgedankens im Hinblick auf den Gesamtzusammenhang als »irrig« zu erklären und zu beweisen, daß Eckhart »die Offenbarungswahrheit in keinem Punkte preisgibt«; er habe eine Neigung zu Paradoxa, aber denke nicht daran, von dem abzuweichen, was »der Glaube gebietet«. – Denifle, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts* (O. Spiess), Freiburg 1951, findet dagegen bei Eckhart »Auswüchse einer Lehre, die im Widerspruch mit seinen sonst vorgetragenen Prinzipien stehen und Folgen seines subtilen Geistes waren, der vielfach kein Maß zu halten wußte und den die Verwerfungsbulle ganz richtig mit den Worten bezeichnet: Plura voluit sapere quam oportuit et ne ad sobrietatem neque secundum mensuram fidei«.
16. Päpstliche. Bulle Nr. 10, Quint, S. 451.
17. Denifle, aaO. (Anm. 15), S. 178.
18. Pfeiffer, S. 484
19. Aristoteles, *De gener. anim.*, 2, 4; *Ethica Nic.*, 8, 2 – Thomas, *De veritate qu.*, 22, 1–3: Omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso.
20. Predigt 32, Quint, S. 308.
21. Predigt 36, Quint, S. 323.
22. Predigt 11, Quint, S. 206.
23. Predigt 13, Quint, S., 214.
24. Predigt 6, Quint, S., 180.
25. Predigt 32, Quint, S. 308.
26. Quint, S. 454.
27. Bei Rudoft Otto, *Westöstliche Mystik*, 1926, S. 260.
28. Predigt 6, Quint, S. 180.
29. Bei R. Otto aaO. (Anm. 27), S. 295.
30. *Reden der Unterweisung*, 7.
31. Ebenda.
32. Ebenda, 23.

33. Predigt 7, Quint, S. 186, 184.
34. Quint, S. 451.
35. Predigt 14, Surge illuminare; *Meister Eckharts Predigten,* hg. v. Jos. Quint, Stuttgart 1958, I, S. 237 f.
36. Ebenda, I, S. 238.
37. Predigt 14, Surge illuminare.
38. *Latein. Schriften, Auszüge aus d. Opus tripartitum,* hg. v. H. Denifle, in *Zeitschr. f. Lit. und Kulturgesch. d. MA* 1886, S. 496.
39. Predigt 33, Quint, S. 312.
40. Siehe oben Anm. 10.
41. Predigt 7, Quint, S. 186.
42. Predigt 42, Quint, S. 355.
43. Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit,* München 1931, S. 162.
44. Bei Eckhart, der zwischen Gott und Gottheit, d. h. Gottes Grund, unterscheidet, heißt er »so ganz und einfältig« (Quint, S. 164).
45. Predigt 61, *Hic. venit;* Ferd. Vetter, Die Predigten Taulers, Berlin 1910.
46. Predigt 41, *Ascendit Jhesus;* Vetter, aaO. (Anm. 45), S. 176.
47. Heinrich Seuse, Deutsche Schriften (Bihlmeyer) Stuttgart 1907. Vita LI, S. 178 – Zu Gott als »zirkelhafter Ring und Mittelpunkt«: Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt,* Halle 1937.
48. *Die deutsche Literatur,* Bd. 1/1: Mittelalter (Helmut de Boor), München 1965, S. 605.
49. *Theologia Deutsch, die lehret gar manche liebliche Erkenntnis göttlicher Wahrheit und sagt gar hohe und gar schöne Dinge von einem vollkommenen Leben* (R. A. Schröder), Gütersloh 1947.
50. Ebenda, c. 1.
51. Ebenda, c. 24.
52. Ebenda, c. 50.
53. Ebenda, c. 51.
54. Ebenda.
55. *Farrago rerum theologicarum;* bei W. G. van Rhijn, Wessel Gansfoort, 1917.
56. Bei Nigg, *Das Buch der Ketzer,* Zürich 1949, S. 323.
57. Sebastian Franck, *Paradoxa,* hg. v. Ziegler, 1909, S. 109.
58. Ebenda, S. 325.
59. Ebenda, S. 139.
60. *Mysterium Magnum* (Anhang); Jacob Böhme, *Sämtliche Schriften in 11 Bänden* (Aug. Faust-W.-E. Peuckert), Stuttgart 1955, V, S. 703.
61. *Die Drei Prinzipien göttlichen Wesens,* II.
62. Bei Walter Nigg, *Heimliche Weisheit,* Zürich 1959, S. 285.
63. *Consolatio ad Baronissam Cziganeam* 1633; bei F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit,* Berlin 1944.
64. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* (W.-E. Peuckert), Wiesbaden 1949, II, S. 155.
65. Ebenda, II, S. 137.
66. Ebenda, II, S. 30.
67. Ebenda, I, S. 82; I, S. 81; I, S. 84; I, S. 25; I, S. 10; I, S. 55; I, S. 89; I, S. 90; I, S. 86; I, S. 13; I, S. 3o; I, S. 36.
68. Ebenda, I, S. 100.

69. Ebenda, I, S. 8.
70. Edward Young, *Gedanken über Originalwerke* (K. Jahn), Bonn 1910, S. 54 ff.
71. Joh. Gottl. Fichte, *Sämtliche Werke,* Leipzig 1924, I, S. 218.
72. 8. Vorlesung, V, S. 521.
73. Ebenda.
74. 5. Vorlesung, V, S. 470 ff.
75. 9. Vorlesung, V, S. 523.
76. 5. Vorlesung, V, S. 461.
77. 5. Vorlesung, V, S. 473.
78. 5. Vorlesung, V, S. 474.
79. Ebenda.
80. 6. Vorlesung, V, S. 475.
81. Friedrich Schleiermacher, *Werke,* 4. Bd., *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern,* Leipzig 1911, R 121/2.
81. R 120.
83. *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen* (Dilthey und Jonas), Berlin 1863, Bd. 4.
84. R 53.
85. R 171/2.
86. Ders., *Werke,* Bd. 4: *Monologen* (Michael Schiele), 2.Aufl. v. Herm. Mulert, Leipzig 1914, S. 25.
87. R 116.
88. R 269.
89. R 30.
90. R 132/3
91. R 34.
92. R 53.
93. Novalis, *Gesammelte Werke* (C. Seelig) 1945, I, S. 11 f.: *Hymnen an die Nacht* 3.
94. Ders., *Blütenstaub,* ebenda, II, S. 13.
95. Robert Musil, *Rede zur Rilkefeier in Berlin,* Berlin 1927.
96. Rainer Maria Rilke, *Geschichten vom lieben Gott,* in *Sämtliche Werke* (Sieber-Rilke; Zinn), Frankfurt/M. 1957–1966, Bd. IV.
97. Ders., *Stundenbuch,* I, 2, S. 66.
98. Ebenda, I, 1, S. 22.
99. Ebenda, I, 2, S. 83.
100. Ebenda, I, 2, S. 83.
101. Rilke, *Geschichten vom lieben Gott,* aaO. (Anm. 96), »Von einem, der die Steine belauscht«, IV, S. 345 ff.
102. Stundenbuch, I, 1, S. 44.
103. Ebenda, I, 1, S. 20.
104. Ebenda, I, 1, S. 31.
105. Ebenda, I, 1, S. 66.
106. Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter,* Frankfurt/M. 1967, S. 32.
107. Ders., *Der Brief des jungen Arbeiters,* in *Werke,* III, S. 580.
108. Ders., *Briefe,* Frankfurt/M. 1966, Brief 379, An llse Jahr, 22. 2. 1923, S. 820.
109. *Der Brief des jungen Arbeiters,* III, S. 568.
110. Adam, *Der Neuen Gedichte andrer Teil,* in *Werke,* I., S. 340.

111. *Stundenbuch*, I, 3, S. 120 ff.
112. An Ellen Key; bei W. Günther, *Weltinnenraum*, Berlin 1952, S. 59.
113. Stundenbuch, I., 2, S. 77.
114. Ebenda, I, 2, S. 85.
115. An Ellen Key, aaO. (Anm. 112).
116. *Stundenbuch*, I, 2, S. 75.
117. Bei Else Buddeberg, *Rainer Maria Rilke*, Stuttgart 1954. S. 365.
118. *Werke*, II, S. 193 (Aug./Sept. 1914)
119. Brief 402, An Nora Purtscher-Wydenbruck, 11. Aug. 1924, aaO. (Anm. 108), S. 871.
120. Ebenda, S. 871.
121. Werke, II, S. 167 (16. Juni 1924). Die Deutung schließt sich der Deutung von Else Buddeberg an, aaO. (Anm. 117), S. 375 ff.
122. Musil, aaO. (Anm. 95).
123. *Stundenbuch*, I, 3, S. 107.

II, 5 »Gott – Einheit der Gegensätze«

1. Erich Meuthen, *Nikolaus von Kues*, Münster 1964, S. 9–12.
2. *Von der wissenden Unwissenheit* (Günther Gawlik), III, 12.
3. *Vom Nichtanderen* (Paul Wilpert), Hamburg 1952; F. A. Scharpff, *Des Kardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften*, 1862, S. 73, S. 187, 283, 297.
4. *Gespräch über das Seinkönnen* (Hans Rupprich), Stuttgart 1963, S. 59.
5. Ebenda, S. 21. »In den göttlichen Dingen muß man in einem einfachen Begriffe, soweit es nur immer möglich ist, die Gegensätze in Eins zusammenfassen.«
6. Ebenda, S. 58.
7. *Von der Gotteskindschaft*, in: Nikolaus von Cues, *Drei Schriften vom verborgenen Gott*, Leipzig 1942, S. 91.
8. *Von der wissenden Unwissenheit*, II, 3.
9. Vom Seinkönnen, S. 23.
10. Ebenda, S. 23, 62 ff. u. 71.
11. *Vom Gottsuchen*, in: *Drei Schriften vom verborgenen Gott*, aaO. (Anm. 7), S. 65.
12. Ebenda, S. 70 ff.
13. Ebenda, S. 74 ff.
14. Rudolf Haubst, *Studie zu Nicolaus von Cues und Johannes Wenck*, Münster 1855.
15. Michael Glossner, *Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie*, Münster 1891.
16. Nicolaus de Cusa, *Vier Predigten im Geiste Eckharts* (Jos. Koch), Sitzungsbericht d. Heidelb. Ak. d. Wiss., Heidelberg 1936/7, I,2, S. 15.
17. Meister Eckhart, Predigt 10, in: Josef Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, München 1963, S. 197.
18. *Von der Gotteskindschaft*, aa O. (Anm. 7), S. 100.
19. Ebenda, S. 89.
20. Nicolaus von Kues, *Der Laie über den Geist* (H. Cassirer), Berlin 1927.
21. Heinz Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*, Stuttgart, [4]1958, S. 41.

22. *Von der wissenden Unwissenheit,* aaO. (Anm. 2), II, S. 12.
23. *Exitat,* VI, 527.
24. Eriugena, *Die Einteilung der Natur,* übers. v. L. Noack, Phil. Bibl. Bd. 86/87, Leipzig 1870–74, I, S. 72.
25. *Millstädter Sündenklage,* in: *Deutsche Literatur,* aaO., I/1, S. 594.
26. *Deutsche Literatur,* I/1, S. 599 u. 601.
27. Walther von der Vogelweide, *Sämtliche Gedichte* (Pannier), Leipzig, Nr. 158, S. 141.
28. Siehe oben II, 3, Anm. 7.
29. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts,* Leipzig 1845, S. 309.
30. Siehe oben II, 2, Anm. 44.
31. Meister Eckhart, Predigt 9, in Quint, aaO. (Anm 17), S. 193 f.
32. Thomas Bradwardine, *De causa Dei* (Savile) 1618, I, 5.
33. Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit,* München 1931, S. 178.
34. Nikolaus von Kues, *Über den Frieden im Glauben* (L. Mohler) 1943.
35. Friedell, aaO. (Anm. 33), S. 308.
36. Sebastian Franck, *Paradoxa* (Ziegler), 19, S. 13.
37. Paracelsus Theophrastus von Hohenheim, *Die Geheimnisse* (W.-E. Peuckert), Leipzig 1941: Von den Natürlichen Bädern, 2, S. 228.
38. Ders., 4, S. 535.
39. Ders., *Practica,* 11, S. 269.
40. Ders., *Von allen offenen Schäden,* 6, 246.
41. Ders., *Opus Paramirum,*1531, 9, 92.
42. Ders., *Von der Bergsucht,* 1935, 9, 491.
43. Ders., *Das Buch von den natürlichen Dingen,* 2, 327.
44. Ders., Opus, 9, 219 f.
45. Ebenda.
46. *Enchiridion Metaphysicum,* London 1671, S. 148; bei Dietrich Mahnke, *Leibniz und Goethe,* Erfurt 1925, S. 19.
47. *Vom Unendlichen, dem All und den Welten,* II, 11.
48. Ebenda, II, 10.
49. *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen,* V, 98.
50. *Vom dreifachen Kleinsten,* I, 2, 4.
51. *Gnothi seauton* I, 21, S. 59; I, 4, S. 155; bei Hans Maier, *Der mystische Spiritualismus Valentin Weigels,* Gütersloh 1926, S. 23: »Ja, meine Augen sind deine Augen, und meine Erkenntnis ist deine Erkenntnis.«
52. Weigel, *Dialogus de Christianissimo,* 1618, Kap. V.
53. Ders., *Vom Ort der Welt,* 26; hier wirkt Eckharts: »Gott ist mir näher, denn ich mir selber bin« (Predigt 36) fort.
54. Ders., *Von der seligmachenden Erkenntnis Gottes,* S. 19.
55. Jacob Böhme, *Mysterium Magnum,* 68, 42; *Sämtliche Schriften in 11 Bänden* (Faust-Peuckert), Stuttgart 1955, S. VII/VIII.
56. Berdjajew, *Die Philosophie des freien Geistes,* Tübingen 1930, S.345; hierzu ders., »Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit«, in *Bl. f. deutsche Phil.,* 6, 3, Berlin 1932.
57. Jacob Böhme, *Apologia od. Schutzrede wider Gregor Richter,* V, 69.

58. *Aurora od. Morgenröte im Aufgang,* I, 19. Kap.
59. *Sendschreiben an Caspar Lindner,* 12, 7–8.
60. *Drei Prinzipien Göttlichen Wesens,* II, 8, 1.
61. *Morgenröte im Aufgang,* I, 22, 46.
62. Ebenda, I, 23, 3–9.
63. *Von Göttlicher Beschaulichkeit,* IV, 3, 13.
64. Jacob Böhme, *Vom lebendigen Glauben* (Stenzel), Gütersloh 1960, S. 149.
65. *De Signatura Rerum od. Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen,* VI, 1.
66. *Drei Prinzipien Göttlichen Wesens,* II, 4, 17; Morgenröte.
67. *De Signatura Rerum,* VI, 8, 46.
68. *Drei Prinzipien Göttlichen Wesens,* Vorrede.
69. *De Signatura Rerum,* VI, 2, 1; *Theosophische Fragen,* IX, 3, 2.
70. *Morgenröte im Aufgang,* I, 18, 39
71. Jacob Böhme, Vom lebendigen Glauben, aaO. (Anm. 64), S. 160.
72. *Mysterium Magnum,* VII/VIII, 26, 59.
73. Ebenda, Anhang.
74. *Vierzig Fragen von der Seele,* III, 1, 159.
75. G. W. Leibniz, *Monadologie* (Glockner), Stuttgart 1954, 61, S. 27.
76. Jacob Böhme, *Vom dreifachen Leben des Menschen,* in *Schriften,* III, 8, 20.
75. *Mysterium Magnum,* VII/VIII 3, 10.
76. Craigs Brief an Conduitt 7. 4. 1727, in: Karl Robert Popp, *Jakob Böhme und Isaac Newton,* Leipzig 1935, S. 61 f.
77. William Law, bei Popp aaO. (Anm. 76), S. 60.
80. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Kants Werke* I, Vorkrit. Schriften, Berlin 1910, II, 1, S. 264 f. – Kant selbst führt den Gedanken auf Newton zurück, ebenda, S. 234: »Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachste Chaos versetzt, keine andere Kräfte als die Anziehungs- und Rückstoßungskraft zur Entwickelung der großen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiß, gleich einfach und zugleich ursprünglich und allgemein sind. Beide sind aus der Newtonischen Weltweisheit entlehnt.« Womit sich auch hier Jakob Böhmes Vorhersage erfüllt, daß sein Vaterland ihn erst durch fremde Völker in Besitz nehmen wird.
81. Brief Hamanns an Jacobi v. 16. 1. 1785, in *Jacobis Werke,* Leipzig 1819, 4, 3, S. 20: »Ich suche Brunos Werke. . . Bruno beruft sich auf principium coincidentiae oppositorum, welche ich liebe, ohne zu wissen warum«; wogegen er die Principia contradictionis: »nicht habe ausstehen können«.
82. Herder, Fragment von 1777 (im Nachlaß ersch.).
83. Ders., *Gott,* 1. Aufl., S. 238; *Werke,* Bd. 16, S. 566.
84. Siehe oben, II, 3, Anm. 53.
85. *Gott und Welt,* Parabase.
86. *Wilhelm Meisters Theatralische Sendung,* II, 2.
87. *Rezensionen aus den ›Frankfurter Gelehrten Anzeigen‹*: Über die schönen Künste v. Sulzer, Weimarer Sophienausgabe, I. Abteilung, Bd. 37, S.134. – An Frau von Stein am 10. 11. 1777: »Unser Geit scheint auch zwei Seiten zu haben, die ohne einander nicht bestehen können. Licht und Finsternis, Gutes und Böses, Hohes und Tiefes, Edles und Niedriges. . .«

88. *Satyros oder Der vergötterte Waldteufel,* 4. Akt (entstanden zwischen 1772 und 1775).
89. *Rezension über Briefe über die wichtigsten Wahrheiten oder Offenbarung,* Bd. 36, S. 50.
90. *Zum Shakespeares-Tag* (1771).
91. *Rezensionen,* siehe Anmerk. 87.
92. *Westöstlicher Divan,* »Buch des Sängers«.
93. *Über das Fragment über die Natur* v. Goethe-Tobler, 24. 5. 1828.
94. *Kampagne in Frankreich,* November 1792.
95. An J. S. Schweiger, 25. 4.1814.
96. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Vorrede, in *Werke,* II, S. 48.
97. »Metaphysik der Freiheit«, in *Schellings Schriften zur Gesellsdtaftsphilosophie* (Schröter), Jena 1926, S. 502.
98. Ebenda, S. 503.
99. Ebenda, S. 516.
100. Ebenda, S. 509–518 und 704 ff.
101. Ebenda, S. 496.
102. *Die Weltalter, Metaphysik der Freiheit,* S. 609 f.
103. Ebenda, S. 610.
104. Ebenda, S. 632.
105. Ebenda, S. 694.
106. Ebenda, S. 697.
107. Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung.
108. Siehe oben, II, 4, Anmerk. 80.
109. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems.*
110. *Liebe und Religion,* in *Hegels theologischen Jugendschriften* (Herman Nohl), Tübingen 1907, S. 377. Hierzu auch: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal,* ebenda, S.322.
111. *Liebe und Religion,* ebenda, S. 379.
112. *Religionsphilosophie,* II, 496
113. Eckhart, Predigt 13 (Quint, S. 216); vgl. auch Valentin Weigel: »Meine Augen sind deine Augen, und meine Erkenntnis ist deine Erkenntnis«.
114. *Phänomenologie des Geistes,* Vorrede, in Werke, II, S. 34.
115. *Werke* (Zinkernagel), IV, 521, Brief an den Bruder 1801.
116. *Die Heimat* (Zweite Fassung), in *Werke,* S. 109.
117. *Hyperion,* I. Bd., 1. Buch, S. 466.
118. Ebenda, II. Bd., 2. Buch, S. 583.
119. Ebenda, II. Bd., 1. Buch, S. 545.
120. *Hyperions Jugend,* I,1, S. 630.
121. *Hyperion,* I Bd., 2. Buch, S. 586.
122. *Die Muße,* in *Werke,* S. 152.
123. Hyperion, I. Bd., 1. Buch, S. 462.
124. Hölderlin, *Über den Unterschied zwischen lyrischer, epischer und tragischer Dichtung,* in *Werke,* S. 716 ff.; *Über die Grundlage des tragischen dramatischen Gedichts im allgemeinen und der Empedokles-Tragödie im besonderen,* ebenda, S. 722 ff.; *Grund zum Empedokles,* ebenda, S. 726 ff.

125. Ebenda, S. 731.
126. *Hyperions Jugend,* I, 1, S. 628.
127. Hebbel, *Tagebücher,* II, 57, in *Sämtliche Werke,* Berlin 1902.
128. Hebbel, *Sämtliche Werke,* Berlin 1902, VI, S. 293.
129. Der Straßburger Gottfried vollzieht hier die Überwindung des schon in Griechenland (Platon) aufbrechenden Dualismus von göttlichem und irdischem Eros, im Minnedienst wiedergekehrt in dem Gegensatz von Hoher und Niederer Minne, ›amor‹ und ›drudaria‹, mit dem die höfische Kultur den hurritisch-christlichen Dualismus im Sinne der mittelmeerischen Wertordnung umgedeutet hatte (siehe S. Hunke, *Am Anfang waren Mann und Frau,* Hamm 1955, S. 159 ff.), durch eine Heiligung der Liebe als der leib-seelischen Einswerdung: »Wir zwei sin iemer beide ein dinc an underscheide.«
130. Hebbel, *Tagebücher* (Auszug) in: Carl Augstein, *Hebbel als Denker,* Berlin 1947, S. 42. Aus einem Brief (1836).
131. Ebenda, S. 47. Aus einem Brief an Elise Lensing (1837).
132. Ebenda, S. 62 (1838).
133. Ebenda, S. 57 (1838).
134. Ebenda, S. 156. Aus einem Brief an Pfarrer Luck (1860).
135. Friedrich Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft,* V. Buch, S. 343; *Werke in 3 Bd.,* München 1954 ff., II, S. 205
136. *Antichrist,* 43, *Werke,* II, S. 1205; *Antichrist,* 15: Gott als Gegenbegriff zur Natur; 16: Gott bloß das Gute; 18: Gott als Widerspruch zum Leben, als Formel für die Verleumdung des Diesseits; 24: Gott als Widerspruch zu Naturwerten; 23 und 34: Gott als Person.
137. *Also sprach Zarathustra,* 571, *Werke,* II, S. 552.
138. *Antichrist,* 18, in Werke, II, S. 1178.
139. *Fröhliche Wissenschaft,* 5. Buch: »Der Bauernaufstand des Geistes«, in *Werke, II,* S. 230.
140. Fröhliche Wissenschaft, 5. Buch, 377: »Wir Furchtlosen«, in *Werke,* II, S. 253.
141. *Ecce Homo* (*Also sprach Zarathustra,* VI), in *Werke,* II, S. 1136.
142. *Also sprach Zarathustra,* IV: »Das trunkene Lied«, 10, in *Werke,* II, S. 557.
143. Ebenda, »Das trunkene Lied«, 12, in *Werke,* II, S. 558.
144. Aus dem Nachlaß, in *Werke,* III, S. 773.
145. Hugo v. Hofmannsthal 1893, bei Erwin Laaths, *Geschichte der Weltliteratur,* München [4]1958, S. 648.
146. Berdjajew, *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen,* München 1951.
147. José Ortega y Gasset, *Gott in Sicht,* Stuttgart 1964, S. 149 u. 162 f.
148. Hanne Marie und Werner Svendsen, *Geschichte der dänischen Literatur,* Kopenhagen–Neumünster 1964, S. 343.
149. Henrik Pontoppidan, *Das Totenreich,* Leipzig 1920.
150. Helge Rode, *Königssöhne,* Leipzig 1898. Von dieser Dialektik lebt das ganze Schauspiel. Auf eigenem religiösen Erleben beruht auch seine Gedichtsammlung *Weiße Blüten,* 1892; ferner *Der Tanz geht weiter,* 1897.
151. Ch. F. Ramuz, *Vie de Samuel Belet,* Lausanne 1954.
152. Antoine de Saint-Exupéry, *Die Stadt in der Wüste* (Citadelle), Düsseldorf 1951, 186, S. 641.

153. Ders., *Der Kleine Prinz,* Düsseldorf 1953, XXI, S. 52; XXIV, S. 57.
154. Ders., Die Stadt in der Wüste, aaO. (Anm. 152), 192, S. 660 f.
155. Ebenda, 29, S. 165.
156. Ebenda, 219, S. 802.
157. Pierre Teilhard de Chardin, *Der Priester, Ecrits des Temps de la Guerre,* Paris 1965 (*Frühe Schriften,* Freiburg 1968, S. 272).
158. Ders., Briefe an Leontine Zanta, Freiburg 1967, S. 111.
159. Ebenda.
160. Ders., *Der Göttliche Bereich,* Olten 1962, S. 116.
161. Ebenda, S. 118.
162. Ebenda, S. 87.
163. Ebenda, S. 184.
164. Ebenda, S. 81.
165. Ebenda, S. 91.
166. Ders., »Die geistige Potenz der Materie«, in *Lobgesang des Alls,* Olten, 1964, S. 87 f., 90.
167. Ders., Briefe an Leontine Zanta, aaO. (Anm. 158), S. 70.
168. Siehe oben, II, 4, Anmerkung 115.
169. Rilke, *Briefe,* Wiesbaden 1950, Nr. 379: An Ilse Jahr, 22. 2. 1923, S. 819.
170. *Ebenda,* S. 820.
171. Brief Nr. 247: An Lotte Hepner, 8. 11. 1915, S. 510.
172. Ebenda, S. 512 ff.
173. Rilke, *Der Brief des jungen Arbeiters,* in *Werke,* III, S. 568.
174. Ders., *Sonette an Orpheus,* II, Teil XXII, in *Werke,* I, S. 522.
175. Ders., *Duineser Elegien,* I. Elegie, in Werke, I, S. 441.
176. Ebenda, IX. Elegie, in *Werke,* I, S. 476.
177. Brief Nr. 373: An Gräfin Sizzo, 6. 1. 1925, S. 806 f.
178. Brief Nr. 383: An Gräfin Sizzo, 12. 4. 1925, S. 828.
179. Brief Nr. 410: An Witold Hulewicz, November 1925, S. 896.
180. Ebenda, S. 900.
181. *Sonette an Orpheus,* Vl, in *Werke,* I, S. 490.
182. Brief 410, aaO. (Anm. 179), S. 897.
183. *Brief des jungen Arbeiters,* aaO. (Anm. 173), S. 571.
184. Brief Nr. 410, aaO. (Anm. 179), S. 897 ff.
185. Brief Nr. 402: An Nora Purtscher-Wydenbruck, 11. 8. 1924, S. 871.
186. *Werke,* II, S. 278 (2.–3. Oktober 1924).
187. *Werke,* II, S 157 (Februar 1924).

III. Die europäische Religion

1. Karl Kerényi, *Umgang mit dem Göttlichen,* Göttingen 1955; ders., »Die griechischen Götter«, in *Der Gottesgedanke im Abendland,* Stuttgart 1964, S. 13 ff.; ders., *Die Religion der Griechen und Römer,* 1963; ders., *Griechische Grundbegriffe,* Zürich 1964, S. 16 ff.
2. Aischylos, *Agamemnon,* Berlin 1885, S. 70.

3. Aristoteles, *Metaphysik,* XIII 4 1091 b 8, in *Anfänge der abendländischen Philosophie* (Howald und Grünwald), Zürich 1949.
4. Galenos in Hipp. *de hum.* I, 1.
5. Aristoteles, *De anima,* I, 5, 411 a 7.
6. Simplikios, *Phys.* 24, 13.
7. Aristoteles, *Phys.*, III, 4, 203 b 6.
8. Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker,* Stuttgart 1964, S.43 u. 232 ff.
9. Simplikios, *Phys.*, 24, 13 in *Anfänge der abendländischen Philosophie* aaO. (Anm. 3), S. 9.
10. Aet., II, 1, 3; ebenda, S 10.
11. Simplikios, *Phys.*, 24, 13; ebenda S. 9.
12. Prodos, *Tim.*, 32 c II 54, 28; ebenda, S. 3.
13. Jaeger aaO. (Anm. 8), S. 131.
14. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker,* 1934. Heraklit, Fragmente 10, 50 u. 60.
15. Heraklit, Fragment 53.
16. Heraklit, Fragment 10.
17. Heraklit, Fragmente 123 u. 54.
18. Heraklit, Fragment 54.
19. Heraklit, Fragment 88.
20. Nach Platon, *Kratylos*; Fragment 84 a.
21. Heraklit, Fragment 67.
22. Aischylos, *Agamemnon,* aaO. (Anm. 2), S. 160 f. u. 176 f.
23. Heraklit, Fragment 111 u. 23.
24. Aristoteles, *De anim.*, A 5 645 a 17.
25. Heraklit, Fragment 45.
26. Chalcid c. 251 284, 10.
27. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Hellenistische Dichtung,* II, S. 257 – W. Kranz, *Die griechische Philosophie,* Leipzig 1941, S. 302.
28. *Origenes,* Berliner Werkausgabe (Baehrens), Bd. VI, S. 462.
29. *Seneca,* Ausgabe v. Hense, Bibl. Teubn. 1899.
30. A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa,* 1870.
31. G. Misch, *Gesch. d. Autobiograph.*, I, S. 228 ff.
32. *Edda* (F. Genzmer), Jena 1933, »Der Seherin Gesicht«, S. 33.
33. Waltraud Hunke, »Odins Geburt« in *Edda, Skalden, Saga, Festschrift f. Genzmer,* Hamburg.
34. Sigrid Hunke, *Das Reich ist tot – es lebe Europa,* Hannover 1965, S. 85–96.
35. Wilhelm Grönbech, *Kultur und Religion der Germanen,* Hamburg 1937/39, I, S. 250 ff.
36. J. Goetz über »Reinheit«, in: Franz König: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch,* Freiburg 1956, Spalte 702.
37. Grönbech, aaO. (Anm. 35), II, S. 201.
38. Ebenda, I, S. 105 ff.
39. Ebenda, I, S. 127.
40. Heraklit, Fragment 119.
41. Walther Gehl, *Der germanische Schicksalsglaube,* Berlin 1939, S. 19 ff.

42. »Das Lied von Helgi dem Hundingstöter«, in der *Edda* aaO., S. 199.
43. »Odins Runenkunde«, ebenda, S. 118.
44. »Der Seherin Gesicht« (Völuspa), ebenda, S. 40.
45. »Das Wafthrudnirlied«, ebenda, S. 91.
46. Tacitus, *Germania*, 9, Stuttgart 1956.
47. Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland, Unser arabisches Erbe*, Stuttgart 1960, S. 314 f.
48. Helmut de Boor, »Die religiöse Sprache der Völuspa und verwandter Denkmäler«, in *Deutsche Island-Forschung*, 1930.
49. Alan de Watts, *Zen-Buddhismus*, Hamburg 1961, S. 50 f. fordert dazu auf, »geradezu jedem wichtigen Ausspruch über altindisches Denken mit Vorsicht zu begegnen«. Das Auffinden entsprechender europäischer Gegenwerte für philosophische Begriffe Altindiens wurde durch die Tatsache behindert, daß die früheren Lexikographen nur allzu bereit waren, Entsprechungen mit theologischen Begriffen des Westens ausfindig zu machen; denn eine der Hauptaufgaben bestand darin, den Missionaren behilflich zu sein.« Daher sind »sämtliche Lexika. . . größtenteils aus einer einzigen Quelle gespeist – dem Lexikon, das von Böthlingk und Roth zu Ende des letzten Jahrhunderts verfaßt wurde, und von dem man jetzt sagen kann, daß es ein Gutteil an Mutmaßungen enthält. Dieser Umstand hat eine sehr ernste Auswirkung auf unser Verständnis der Hauptquellen des Hinduismus«. Allem voran aber liegt die Schwierigkeit, zwischen östlichen und westlichen Vorstellungen Gleichungen und Vergleiche aufzustellen,. . . darin, daß beide von ungleichen Grundvoraussetzungen ausgehen. Sie haben nicht dieselben grundlegenden Erfahrungskategorien«. (S. 98)
50. Marcel Granet, *Das chinesische Denken*, München 1963; A. W. Watts aaO. (Anm. 49), S. 62.
51. Eichhorn, *Kulturgeschichte Chinas*, Stuttgart 1964, S. 73: »Alle Wesen können begriffen werden als ein ›Jenes‹ und ein ›Dies‹. . . ›Jenes entsteht auf Grund des Dies; das Dies aber gründet sich auf das Jenes. Das aber heißt, daß Jenes und Dies nur teilweise oder zeitweilig leben (existieren), insofern eines das andere als lebend (existierend) gelten läßt. Leben und Tod, . . . Recht und Unrecht sind demnach nur die Folge dessen, daß man seinen Standpunkt im ›Dies‹ oder im ›Jenes‹ nimmt, d. h. sie sind an sich nichts.«
52. Granet, aaO. (Anm. 50), S. 89 ff.
53. Anagarita Govinda, in *Die Antwort der Religionen* (Szczesny), München 1964, S. 186: »Im Begriff isolieren wir einen Einzelaspekt aus der Fülle des Erlebten und berauben ihn somit seiner lebendigen Beziehung.« – Watts, aaO. (Anm. 49), S. 62. In der Welt des brahman und maya drücken sich weder ein monistischer, unitarischer noch ein dualistischer Standpunkt in unserem Sinne aus; man muß »bei dem Versuch, ihre Bedeutung zu erfassen, darauf bedacht sein, die verschiedenen ›idealistischen‹ Philosophien des Westens, mit denen sie so oft und selbst von modernen indischen Veda-Gelehrten verwechselt werden, beiseite zu lassen. Denn die Welt ist nicht eine Täuschung des Geistes in dem Sinne, daß – für die Augen des Befreiten – nichts außer einer öden Wüste sichtbar ist. Er sieht dieselbe Welt, die wir sehen; aber er bezeichnet, vermißt und teilt sie nicht in der gleiche Weise ein.«

54. Gustav Mensching, *Gut und Böse im Glauben der Völker,* Leipzig 1941, S. 41.
55. Ebenda, S. 44 f.
56. Walter Tebbe, *Außerchristliche Religionen, Quellenstücke,* Göttingen 1965; Die Unterdrückung des Leidens: S. 46.
57. Paul Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda,* Leipzig 1897, S. 316.
58. Ders., *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* Leipzig 1906, I, 2, S. 365.
59. H. v. Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee,* 1954.
60. Shizuteru Ueda, »Der Zen-Buddhismus als ›Nicht-Mystik‹«, in *Transparente Welt,* Bern 1965, S.310 f.
61. Govinda, aaO. (Anm. 53), S. 44: »Das Objektive steht also nicht im Gegensatz zum Subjektiven, sondern ist eine Eigenschaft des Subjekts, nämlich seine innere Gesetzmäßigkeit, die Stabilität seiner Relationen, aus denen sich das als außen und als ›Nicht-ich‹ empfundene, sinnlich wahrnehmbare ›materielle‹ Objekt ergibt. Von einer in sich oder an sich bestehenden objektiven Wirklichkeit zu reden, ist ein Widerspruch in sich selbst.«
62. Ebenda, S. 75: Das Wesen »der religiösen Erkenntnis (ist) unmittelbares Erleben seelischer, d. h. im Tiefenbewußtsein schlummernder Inhalte«. – Vgl. dazu William S. Haas, *Östliches und westliches Denken,* Hamburg 1967. S. 85.
63. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* aaO. (Anm. 58), I, 2, S. 36 u. 208.
64. Tebbe, aaO. (Anm. 56), S. 55. Die Menschen sind Buddha.
65. Govinda, aaO. (Anm. 53), S. 44: »Die einzige uns unmittelbar zugängliche Wirklichkeit ist die des Bewußtseins, ohne das weder diese noch jene Welt existieren würde.«
66. Laotse, *Buch des Alten vom Sinn und Leben,* in Deussen, aaO. (Anm. 58), S. 699.
67. Govinda, aaO. (Anm. 53), S. 43: »Es verhält sich mit der Dinglichkeit der Welt wie mit den Farben eines Regenbogens. . .. die zwar sinnlich wahrgenommen werden, denen aber, ebenso wie dem Regenbogen als Ganzem, keine Eigenexistenz zukommt. So wie die Sonne die Ursache sämtlicher Farben ist, so ist das die Welt wahrnehmende Bewußtsein die Ursache aller Form- und Dinglichkeitserscheinung. . . Und so, wie die Farben des Regenbogens sich um ein unsichtbares Bezugszentrum zum Bogen zusammenschließen, so gruppiert sich die Vorstellung der Dingwelt um das ideelle Bezugszentrum, das wir als ›Ich‹ empfinden. Weder das Bezugszentrum noch der Bogen und seine Farben haben konkrete Existenz oder ein beharrendes Substrat, sondem stellen sich als die Projektion des Lichtes (Bewußtseins) auf einen fließenden, aus momentan erscheinenden und verschwindenden Tropfen (›Quanten‹, ›Atomen‹) bestehenden universellen ›Hintergrund‹ dar.«
68. Kant, *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren,* 1762.
69. Goethe, *Zahme Xenien.* Vgl. dazu Hegel, »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«, in *Hegels theologischen Jugendschriften* (Herman Nohl), Tübingen 1907, S. 313: »Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran er glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet. Der Glaube an das Göttliche stammt also aus der Göttlichkeit der eigenen Natur; nur die Modifikation der Gottheit kann sie erkennen.«
70. Vgl. auch Eckhart und Weigel, Fichte, Hegel, Schelling, Scheler, die diesen ständigen Vollzug der »Einheit« am klarsten ausgesprochen haben.

71. Nikolaus von Kues, *Von der Gotteskindschaft;* siehe oben, II, 5, Anmerkung 18.
72. Swami B. H. Bon Maharaj, in *Die Antwort der Religionen,* aaO. (Anm. 53), S. 56.
73. Albert Hartl, *Unitarische Religion,* Hameln 1965, S. 17 – *Mut zu neuem Glauben, Vom Wesen der Deutschen Unitarier,* Hameln 1963, S. 31 – Erich Keller, *Religion der Lebensbejahung und ihre Begründung,* Hameln 1965, S. 3.
74. Gerhard Szczesny, »Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit der Welt, Grundzüge eines religiösen Agnostizismus«, in *Glaube und Tat,* Gadeland 1967, 18. Jg., 10. Heft, S. 296 ff.
75. Friedrich Schöll, *Gottes Heimkehr in seine Wirklichkeit,* Stuttgart 1962, S. 18.
76. *Mut zu neuem Glauben,* aaO. (Anm. 73), S. 52.
77. Ebenso wie Endliches nicht ohne das Unendliche möglich ist, »bedarf« auch das Unendliche der Verendlichung: »Sinn und Wert bekommt sie (die Unendlichkeit) erst durch die Verkörperung in endlichen Dingen. Ohne das Endliche ist das Unendliche bedeutungsleer und vom Nichts nicht unterscheidbar. Die Vorstelllung von der westlichen Bezogenheit aller Dinge (ihre Wechselbeziehung in einem ›Netzwerk von Ereignissen‹) ist der primäre Schritt, um zu verstehen, wie endliche Wesenheiten das grenzenlose Universum zur Vorbedingung haben und wie das Universum Sinn und Wert erst durch seine Verkörperung in der Wirksamkeit des Endlichen enthält.« A. N. Whitehead, *Philosophie und Mathematik,* Wien 1949, S. 81.
78. Szczesny, aaO. (Anm. 74), S. 298.
79. Dazu auch Eckhart, *Vom edlen Menschen,* Quint S. 148: »Wenn aber die Seele erkennt, *daß* sie Gott erkennt, so gewinnt sie zugleich Erkenntnis von Gott und von sich selbst. – Denn der Mensch muß in sich selber Eins sein und muß dies suchen in sich und im Einen und empfangen im Einen, das heißt: Gott lediglich *schauen;* und ›zurückkommen‹, das heißt: *wissen und erkennen, daß* man Gott erkennt und weiß.«
80. Pierre Teilhard de Chardin, *Der Priester, Ecrits des Temps de la Guerre,* Paris 1965, *Frühe Schriften,* Freiburg 1968, S. 264: »Ich brauche nur den Eingang meines Herzens zu verschließen, und ich bleibe in der Finsternis. . . Ich brauche hingegen nur zu wollen; und alsbald erfüllt das Göttliche auf dem Weg meiner lauteren Absicht das Universum.« – Eckhart, Predigt 36, in Quint, aaO., S. 324.
81. Goethe, *Prometheus-Drama,* siehe oben II, 1.
82. Goethe, *Selige Sehnsucht; West-östlicher Divan,* »Buch des Sängers«.
83. Hans Jürgen Schultz, *Wer ist das eigentlich – Gott?,* München 1969, S. 10.
84. Paul Tillich, *In der Tiefe ist Wahrheit,* Stuttgart 1952, S. 55.
85. Rudolf Bultmann, »Der Gottesgedanke und der moderne Mensch«, in *Der Christ in der neuen Wirklichkeit,* Frankfurt 1964, S. 16 f. u. 20.
86. Dietrich Bonhoeffer, »Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig«, in *Widerstand und Ergebung,* München 1951 – Gerhard Ebeling, »Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus«, in *Zeitschr. f. Theologie und Kirche,* 1963, S. 8 ff. – ders., »Existenz zwischen Gott und Gott«, in *Zeitschr. f. Theologie und Kirche,* 1965, S. 86 ff. – Gabriel Vahanian, *The Death of God,* 1961.
87. Herbert Braun, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, S. 338 ff. u. S.325 ff.
88. Dorothee Sölle, *Atheistisch an Gott glauben,* Olten 1968, S. 68 u. 75 – In H. Brauns

und D. Sölles (auf protestantischer Seite) und (auf katholischer Seite) in M. Mezgers und H. Halbfas' Gottesvorstellung macht sich besonders deutlich der Wandel vom »substantiellen« zum »feldmäßigen«, »dimensionellen« Denken der europäischen Religiosität (vgl. oben S. 416 u. 441) auch innerhalb der Theologie bemerkbar.

89. Thomas Sartory, *Fragen an die Kirche, Probleme des Christen in der Gegenwart,* München 1965, S.113.
90. Hubertus Halbfas, *Fundamentalkatechetik,* Düsseldorf, ²1969. Auch hier die Stellungnahme gegen den Dualismus zugunsten »der einen Wirklichkeit«: »Die Begriffspaare Profan-Sakral, Diesseits-Jenseits, Natur-Übernatur, Weltgeschichte-Heilsgeschichte, Weltdienst-Gottesdienst, Zeit-Ewigkeit unterscheiden Bereiche, die teils gegensätzlich, teils in abgegrenztem Neben- und Nacheinander gesehen wurden und bis auf den Tag die kirchliche Verkündigung und Praxis bestimmen. Was aber bisher als getrennt galt, sind zwei einander ergänzende Aspekte der einen Wirklichkeit, Ausdruck ihrer Ganzheit und darum weder gegeneinander noch nebeneinander, sondern nur ineinander zu begreifen.«
91. Otto Betz, *Die Zumutung des Glaubens,* Fragwürdigkeiten; ders., »Die Welt als Chiffre für Gott, in *Publik,* 24. 1. 1969.
92. Ebenda. – Von Manfred Mezger stammt das im März 1969 vor dem Evangelischen Studienzentrum in Nürnberg geäußerte Wort von dem traditionellen christlichen Gottesverständnis als der »Währung, die im Grunde längst nicht mehr gedeckt ist«, und das allgemein mißverstandene, mit dem substantiellen Denken brechende: »Es gibt einen Bodensee, es gibt einen Himalaja, aber Gott gibt es nicht«; man könne Gott heute nicht mehr als einen »existierenden Gegenstand« erklären, der der Welt gegenüberstehe und allerlei könne und wolle. *Die Welt,* 21. 3. 1969.
93. Sartory, Fragen an die Kirche, aaO., (Anm. 89), S. 65: Zehnter Brief.
94. *Glaubensverkündigung für Erwachsene,* Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmwegen 1966.
95. Schmitz van Vorst, »Die Antwort des Vatikans«, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 2. 12. 1968.
96. John A. T. Robinson, *Gott ist anders (Honest to God),* München 1963, S. 19 u. 25.
97. Ebenda, S. 28–63.
98. Ebenda, S. 30 f.; 36 u. 35
99. »Es ist sicher Aufgabe der Verkündigung, die Botschaft Jesu Christi den Menschen von heute in einer für sie verständlichen Sprache nahezubringen. Wo immer aber die Wirklichkeit des Gottmenschen Jesus Christus, seine Geburt aus der Jungfrau Maria oder die Heilstat seines Todes und seiner Auferstehung unter Berufung auf ein bestimmtes Weltbild verkürzt oder verfälscht werden, kann nicht mehr vom Glauben der katholischen Kirche die Rede sein. – Alles Bemühen um das Neue und Zeitgemäße hat in der Wahrheit des Evangeliums sein verbindliches Maß.« Erklärung der deutschen Bischöfe in *Publik,* Nr. 1, 3. 1. 1969. – Ebenda, Nr. 22, 30. 5. 1969, Karl Rahner, »Kein fauler Burgfrieden«. Drei Thesen zur Situation des Theologen in der Kirche: »Es gibt heute Gefahren für den christlichen Glauben und die Kirche auch innerhalb der Kirche selbst, Tendenzen, die die christliche Lehre umzuinterpretieren oder das Leben der Kirche

umzufunktionieren suchen in einer Weise, die dem eindeutigen Bekenntnis und Selbstverständnis der Kirche widerspricht. – Es gibt auch heute noch eine Norm, um nach allen Seiten eine echte Grenze festzustellen: der katholische Glaube und die ehrliche Liebe zur Kirche.«

100. Betz, »Die Welt als Chiffre für Gott«, aaO. (Anm. 91)
101. Robinson, aaO. (Anm. 96), S. 135.
102. Erklärung der deutschen Bischöfe, aaO. (Anm. 99): »Aus unserer Verantwortung als Zeugen der Wahrheit sind wir aber auch verpflichtet, deutlich zu sagen, wo solche Diskussionen den Glauben der Kirche aufzulösen drohen und dem Auftrag Jesu Christi nicht mehr gerecht werden. Wir dürfen auch die Gefahr der Verwirrung nicht übersehen, die sich aus manchen mißverständlichen Formulierungen und aus der öffentlichen Verbreitung ungesicherter Denkversuche ergibt. – Wo die Theologie ihre Voraussetzung (die Offenbarung Gottes, die uns im Glauben der Kirche überliefert ist) ablehnt und ihren Ort anders versteht, verliert sie ihren Grund und Gegenstand.«
103. Günther Jacob, *Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985.*
104. Vorwort zu Sartory, aaO. (Anm. 89), S. 1.
105. Markus M. Ronner, »Kirche mit ›religiösem Tauchsieder‹«, in *Die Welt,* 27. 12. 1965.
106. Eberhard Stammler, »Religion ohne Antwort«, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 20. 6.1964: »Die Sprache, in der sich der moderne Mensch mit seinen innersten Fragen verständlich zu machen versucht, bewegt sich auf Frequenzen, auf die die kirchlichen Antennen nicht geeicht sind. Es bedürfte schon einer liebevollen und anstrengenden Übersetzungsaufgabe, um die weite Spanne zwischen den beiden Denkstrukturen zu überwinden. Allerdings wird sie dadurch eminent erschwert, daß schon die Denkansätze kaum in Verbindung zu bringen sind.«
107. Paulus Bischof, Diener der Diener Gottes zusammen mit den Vätern des Heiligen Konzils, *Dogmatische Konstitution über die Kirche* 1965, Abschn. 4, 9, 17, 48, 49.
108. Paul VI., *Credo des Gottesvolkes,* 1968 erklärt, daß »die Erbsünde mit der menschlichen Natur übertragen wird, nicht durch Nachahmung, sondern durch Fortpflanzung, und daß sie so zu einem jeden gehört«; damit in vollständiger Übereinstimmung mit Augustin (siehe oben I, Anmerk. 16), dessen Lehre noch heute unverändert katholisches Dogma ist: vgl. Katholische Dogmatik von M. Schmaus (⁶1962): »Es ist Glaubenssatz: Es gibt eine Erbsünde, d. h. eine Sünde, welche von Adam auf alle seine Nachkommen mit Ausnahme der allerseligsten Jungfrau übergegangen ist. Die Erbsünde ist eine wahre Sünde, wenn auch keine sündige Tat, sondern eine zuständliche Sündhaftigkeit. Sie ist der Tod der Seele, macht den Menschen zum Gottesfeind, zum Sohn des Zornes, zum Ungerechten, zum Gottlosen. – Es ist Glaubenssatz: Die Erbsünde wird fortgepflanzt durch die natürliche Zeugung. Jeder Mensch ist erbsündig infolge seiner Abstammung von Adam.«
109. Peter Meinhold, »Reformation für alle Christen«, in »Die geistige Welt«, *Die Welt,* 31. 10. 1964.
110. Erklärung der deutschen Bischöfe, aa.O. (Anm. 99): »Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, im Wort und im Leben zu bezeugen, ist Grund, Mitte und Ziel allen Dienstes der Kirche.« Ferner: *Dogmatische Konstitution über die Kirche* 3. – Vgl. Anmerk. 97.

111. Dorothee Sölle über »die Kirche außerhalb der Kirche«, Referat auf dem Evangelischen Kirchentag, Köln 1965, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10. 10. 1965; vgl. Franz König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, aaO. (Anm. 36), Spalte 11:
»Und wer Christus leugnet, der leugnet über kurz oder lang auch Gott, und wer das tut, der verneint am Ende alle edle Menschlichkeit und jede Menschenwürde.« (S. Tromp)
112. Heinrich Vogel in der Kreuzkirche in Bonn ,31. 10. 1964.
113. Fritz Castagne und Elke Lazarraga, *Die Unitarier*, Bad Dürkheim 1967.
114. Ebenda, S. 9. – Sigrid Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland, Unser arabisches Erbe*, Stuttgart 1960, S. 143 ff.
115. *Mut zu neuem Glauben*, aaO. (Anm. 73); Friedrich Schöll, *Gedanken zum unitarischen Weltbild*, Ladenburg 1955; Albert Hartl, *Unitarische Religion* aaO. (Anm. 73); Bodo Schütz, *Unitarischer Glaube*, Ladenburg 1961.
116. Ralph Waldo Emerson, *Die Sonne segnet die Welt* (M. Kühn), Zürich o. J., S. 89 ff.
117. Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923, Kap. XXI, S. 227 ff.
118. Friedrich Schöll, *Gottes Heimkehr in seine Wirklichkeit*. Die Wesenseinheit von Gott, Natur und Mensch, aaO. (Anm. 75), S. 17, 20, 23, 25.
119. Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden, Tel Aviv 1958/59, S. 19.
120. Ebenda, S. 26: »Denn die Ausstoßung des Negativen ist wie im Einzelnen so auch im Volke der Weg zum Einswerden.«
121. *Liber XII quaestionum* 5.
122. Wilhelm von Conches, *Weltphilosophie*, I, 23.
123. *Quaestiones naturalis* 6.
124. *Dogmatische Konstitution über die Kirche* 6: »Solange aber die Kirche hier auf Erden. . . fern vom Herrn lebt, weiß sie sich in der Fremde, so daß sie sucht und sinnt nach dem, was oben ist, wo Christus zur Rechten des Vaters sitzt.« 9: »Christus, der . . . jetzt voll Herrlichkeit im Himmel herrscht . . .«
125. Max Planck, *Vorträge und Erinnerungen*, 1949. – Über Plancks religiöse Einstellung berichtet Fritz Castagne, *Die »Dritte Konfession«*, Hamburg 1961, S. 65 f.: »Um über seine Haltung keinen Zweifel aufkommen zu lassen und allen Legendenbildungen aus dem Schoße seiner Familie vorzubeugen, hat Max Planck, der zeitlebens der evangelischen Kirche angehörte, kurz vor seinem Tode (1947) ausdrücklich schriftlich erklärt, daß er seit jeher ›tief religiös veranlagt‹ sei, aber ›nicht an einen persönlichen Gott, geschweige denn an einen christlichen Gott‹ glaube.«
126. Albert Einstein, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 1922.
127. Arthur S. Eddington, *Raum, Zeit, Schwere*, 1923.
128. Arthur March, *Das neue Denken der modernen Physik*, Hamburg 1957, S. 95.
129. Giordano Bruno, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, Kuhlenbeck, III. und IV. Dialog, S. 66; 81.
130. Albert Einstein/Leopold Infeld, *Die Evolution der Physik von Newton bis zur Quantentheorie*, Hamburg 1956, S. 103.
131. Minkowski; bei Lincoln Barnett, *Einstein und das Universum*, Frankfurt 1952, S. 84.

132. In der Medizin überwindet u. a. Ludwig Delius den Dualismus der Leib-Seele-Theorie, indem er sie als komplementäre Seinsformen nach dem Vorbild Bohrs erkennt, die im vegetativen oder autonomen Nervensystem ihre Nahtstelle haben.
133. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels,* in *Kants Werke* I, Vorkrit. Schriften I, Berlin 1910, S. 314.
134. Ebenda, S. 319 ff.
135. Barnett, aaO. (Anm. 131), S. 126 ff.
136. Eriugena, *Von der Einteilung der Natur,* übers. v. L. Noack, Phil. Bibl. Bd. 86/87, Leipzig 1870–74, I, 66: ». . . weil der, der jedes Denken und jede sinnliche oder gedankenhafte Bezeichnung übersteigt, besser durch Nichtwissen gewußt wird und seine Unkenntnis die wahre Weisheit ist.«
137. Szczesny, »Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit der Welt«, aaO. (Anm. 74), S. 296.
138. Ders., *Die Zukunft des Unglaubens,* München 1958, S. 137.
139. Barnett, aaO. (Anm. 131), S. 133.
140. Jean Gebser, *Ursprung und Gegenwart,* 2 Bde., Stuttgart 1966; ders., *In der Bewährung,* Bern 1962.
141. Ders., *Ursprung und Gegenwart,* I, S. 43.
142. Ebenda, I, S. 49. »Der Sprung, der sich in uns vorbereitet, ihn müssen wir realisieren auf die Gefahr des ›Atomisierungsprozesses‹ hin.«
143. Dennoch seien »alle Strukturen mehr oder weniger latent oder akut in jedem von uns vorhanden«. Ebenda, S.150.
144. Gebser, In der Bewährung, aaO. (Anm. 140), S. 94 f., 71 ff. u. 32.
145. Buber, aaO. (Anm. 119), S. 105.
146. Albert Camus, »Hochzeit in Tipasa«, in *Literarische Essays: Hochzeit des Lichts:* » – ach, ich würde mich zu diesem Glauben bekehren, wenn es nicht bereits der meine wäre.«
147. Ders., *Der Mythos von Sisyphos,* Hamburg 1959, S. 100.
148. Antoine de Saint-Exupéry, *Die Stadt in der Wüste,* Düsseldorf 1951, S. 305.
149. Luc Estang, *Antoine de Saint-Exupéry,* Hamburg 1958, S. 129.
150. Nikolaj Berdjajew, *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen,* München 1951, S. 147.
151. Saint-Exupéry, Die Stadt in der Wüste, aaO. (Anm. 147), S. 505, 228, 650 u. 362; ders., *Carnets,* Düsseldorf 1958, S. 46.
152. Ebenda, S. 45 ff.
153. Luc Estang, aaO. (Anm. 149), S. 126.
154. Carl Heinz Ratschow, *Magie und Religion,* Gütersloh 1947, gewinnt seine Definition von Religion durch Abhebung von der Magie, wobei er die christliche Religion mit Religion schlechthin gleichsetzt.
155. Gustav Mensching, *Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze,* Stuttgart 1959, S. 281. Mensching sieht den Unterschied zwischen Volksreligion und Universalreligion unter anderem in ihrem verschiedenen menschlichen Existenzverständnis: Während in der Volksreligion der Mensch sich als Glied einer in Kontakt mit der ihr zugehörigen Gotteswelt stehenden sakralen Vitalgemeinschaft erfasse, betrachte sich in der Universalreligion der einzelne

in der *Unheilssituation* der Isoliertheit vom Numinosen, aus der heraus er nach einer *Heilsexistenz* trachte.

156. *Schon Sokrates wußte es besser*, Schlußbericht vom neunten Darmstädter Gespräch, Rudolf Krämer-Badoni, in *Die Welt*, 15. 9. 1966.
157. Hunke, *Am Anfang waren Mann und Frau*, Hamm 1955, S. 80 f.
158. Ebenda, S. 216 ff.
159. Hunke, *Das Reich ist tot – es lebe Europa*, Hannover 1965, Kap.: Das Wesen Europas, S. 135 ff.
160. Ebenda, S. 153 u. 166.
161. Martin Buber, »Reden über das Judentum«, in *Der Jude und sein Judentum*, aaO., (Anm. 119), S. 22, 26 f., 35, 90, 92 ff.
162. Pierre Teilhard de Chardin, *Das kosmische Leben*, in *Frühe Schriften*, Freiburg 1968, S. 68.
163. Siehe oben, II, 4, Anmerkung 41.
164. Siehe oben, II, 4, Anmerkung 37.
165. Teilhard de Chardin, *Der Kern des Problems*. Ineditum 8. 9. 1949, in *Auswahl aus dem Werk*, Olten 1964, S. 231.

Zeittafel

Die andere Religion Europas		Zeitgeschehen	
625–545	Thales von Milet		
611–545	Anaximander von Milet		
584–499	Pherekydes von Syros	580–500	Pythagoras aus Samos
544–483	Heraklit von Ephesos	540–480	Parmenides aus Elea
525–456	Aischylos		
500–428	Anaxagoras		
499–428	Diogenes aus Apollonia		
483–424	Empedokles aus Agrigent	427–347	Platon
331–233	Kleanthes aus Assos	384–322	Aristoteles
4 v.–65 n.d.Ztr.	Seneca aus Cortuba	um 31	Saul aus Tarsos wird als Paulus zum Verkünder des Christentums
50–138	Epiktet		
121–180	Kaiser Marc Aurel		
185–254	Origenes (253 verurteilt)	205–270	Plotin
		313	Christentum Staatsreligion
um 353	Pelagius in Nordbritannien geb.	354–430	Augustinus
um 383	Pelagius kommt nach Rom		
um 390	Bischöfe Britannius und Felix von Trier verwerfen die Sündenlehre	387	Augustins Bekehrung
401	Erste Kirchenspaltung in Europa zwischen Trier und Ambrosius von Mailand		
406	Pelagius' Paulus-Kommentar in Rom	406	Abberufung der römischen Legionen aus Britannien zum Schutz Galliens
412	Caelestius in Karthago verurteilt	410	Alarichs Goten erobern Rom
413	Pelagius' Brief an Demetrias		
24.1.417	Papst verdammt Pelagius		
23.9.417	Feierliche Rehabilitierung des Pelagius		
30.4.418	Pelagius wegen Lehre vom natürlichen Tod als Ketzer verbannt		
Sept. 418	Protest von Julian von Eclanum und 17 Bischöfen		
zw. 423/9	Pelagius (in Ägypten) gest.	432	Patrick bekehrt die Iren
436–462	Fausto Britto	435/8	Theodosius II. führt Todesstrafe für heidnische Kultausübung und ›Abtrünnige‹ ein
		444	Beginn der Eroberung Britanniens durch Scoten und Sachsen
		590–604	Papst Gregor der Große
		590	Ire Columba beginnt Bekehrung des Kontinents
		600	Bekehrung der Angelsachsen
		675–754	Bonifatius bindet die irisch missionierten Gebiete Germaniens an Rom
Okt. 745	Bischöfe Aldebert und Clemens vom Papst als Ketzer verurteilt; ebenfalls	742–814	Karl der Große
746–784	Virgilius, Bischof von Salzburg	802–825	Skandinavische Wikinger herrschen in Irland. Irische Gelehrte flüchten aufs Festland
829	Gottschalk klagt gegen Hrabanus Maurus		
840/2	Eriugena kommt nach Frankreich		

Die andere Religion Europas		Zeitgeschehen	
855–859	Eriugena von Synoden v. Valence und Langres verdammt	850	Beginn der Bekehrung Nordelbiens
867	Eriugena *De divisione naturae*		
841–908	Remigius u. Heinrich von Auxerre		
889	Almanne gestorben		
um 891	Eriugena in England ermordet (?)		
zwischen 970–1000	*Völuspa*-Dichter und religiöse Bewegung umd die Lade-Jarle in Norwegen	962	Kaiserkrönung Ottos des Großen
1004	Bauer Leutard i. d. Champagne als Ketzer verurteilt, begeht Selbstmord	1000	Bekehrung Islands
1012	Ketzerverfolgung in Mainz		
1042–1048	Ketzerverfolgung in Aquitanien	1017–1056	Heinrich III. setzt 1046 drei Päpste ab und begünstigt Cluniazenser Kirchenreform
1022	12 gelehrte Führer einer religiösen Gruppe in Orléans lebendig verbrannt		
1025	Religiöse Gruppe von Laien in Arras lebendig verbrannt		
1028	Kreis um Gräfin von Monteforte aus Turin in Mailand verbrannt		
1030	Ketzerverfolgung in Burgund		
1042–1048	Ketzerverfolgung von Bauern in Chalons-sur-Marne		
1051	Ketzergruppe in Goslar gehängt		
1080–1154	Wilhelm von Conches		
1096–1141	Hugo von St. Victor (Graf v. Blankenburg)	1054	Bruch Roms mit der Ostkirche
1098–1179	Hildegard von Bingen	1050–1106	Heinrich IV.
1. Hälfte d. 12. Jh.	Honorius von Regensburg	1074	Einführung des Zölibats
1111–1185	Otto von Freising	1077	Kaiser Heinrich IV. in Canossa
1114	Brüder Clemens und Everhard in Soissons verbrannt	1096	Beginn der Kreuzzüge
1115	Tanchelm in Seeland von Priester erschlagen	1099	Blutbad von Jerusalem
1132–1133	Ketzerverbrennung in Lüttich	1122	Wormser Konkordat beendet den Investiturstreit
um 1135	Freireligiöser Ketzer Heinrich aus Le Mans ausgewiesen		
1143–1145	Ketzerverbrennung in Köln		
1163	Ketzerverbrennung in Bonn		
1145–1148	Eon von Stella Führer einer Ketzergruppe in der Bretagne	1147	Kreuzzugspredigt Bernhards von Clairvaux, 2. Kreuzzug
1145–1153	Bernhard Silvestris von Tours schreibt *De mundi universitate*		
1148	Ketzerprozeß in Reims gegen Gilbert de la Porrée und Eon von Stella		
1159	Herrade von Landsberg, Schülerin von Honorius von Regensberg, gestorben		
um 1170	Hugo Speroni von Piacenza, Führer einer pelagianischen Sekte der Lombardei		

Die andere Religion Europas	Zeitgeschehen
1170–1230 Walther von der Vogelweide	
1182–1226 Francesco von Assisi (Italien)	1184 Papst Lucius III. erläßt Ketzeredikt von Verona
1194–1250 Friedrich II. von Hohenstaufen	1194 Feuertod zuerst in Spanien gesetzlich eingeführt
Ende des 12. Jh. *Buch der XXIV Philosophen*	
1200–1275 David von Augsburg	
um 1200 David von Dinant (Frankreich)	
1203 Alain de Lille (geb. 1120, gest. Frankreich)	
1206 Amalrich v. Bene gest.; 1210 wieder ausgegraben (Frankreich)	
1210 14 Amalriker in Paris verbrannt	
um 1220 Gottfried von Straßburg *Tristan und Isolde*	1209–1229 Ausrottjng der Albigenser in Südfrankreich
1212 Meister Godinus in Amiens verbrannt	
1212–1285 Mechthild von Magdeburg	
1214–1294 Roger Bacon (seit 1278 eingekerkert, England)	
um 1215 Papst verurteilt Ortlib von Straßburg	1215 Laterankonzil verdammt jede Abweichung vom Glaubensbekenntnis als Ketzerei
1215 Laterankonzil verdammt Amalrich von Bene und Joachim von Fiore (Italien)	1216 Honorius III. bestätigt Dominikanerorden, die Verwalter der Inquisition
1215 Synode von Paris verdammt David v. Dinant, Eriugena und Aristoteles	
1225 Papst verurteilt Eriugenas *De divisione naturae* als häretisch	1226–1274 Thomas von Aquin fordert »billigerweise« Todesstrafe für Ketzer
um 1227–1247 Reinmar von Zweter vom Rhein	1232 Gregor IX. befiehlt Hexenverfolgung, beauftragt Bettelorden mit Inquisition, systematischer Aufspürung von Ketzern und Überlieferung zur Verbrennung an den Staat
1230–1310 Dietrich von Freiberg	
1260–1328 Meister Eckhart (Johann Eckhart von Hochheim)	1252 Innozenz IV. befiehlt Folterung der Inquisiten
1270–1273 Verfolgung der schwäbischen Ketzer vom Ries	
um 1275 Friedrich v. Sonnenburg aus Tirol	
um 1280 Rumzlant von Sachsen	
um 1278–1318 Heinrich von Meißen (Frauenlob)	
1290–1349 Richard Rolle of Hampole (Engl.)	1291 Ende der Kreuzzüge
1290–1349 Thomas Bradwardine, Bischof von Canterbury (England)	1309–1377 Papsttum in Avignon
1293–1381 Jan van Ruysbroek (Ruusbroec), Brüssel	
1300–1361 (ca.) Johann Tauler aus Straßburg	1311 Vienner Konzil. Klemens V. unterstützt Ausrottung des Templer-Ordens, verbietet Beginentum, da sie über Glaubensfragen diskutieren, verurteilt 8 Irrlehren der Beginen als Ketzerei.
1306–1311 Ketzerprozeß in Arezzo gegen Bentivenga und die Sekte des Geistes der Freiheit (lebenslang Kerker), Italien	

Die andere Religion Europas		Zeitgeschehen	
1310	Margarete Porete in Paris verbrannt (Belg.)		
1316–1384	Albert v. Sachsen aus Helmstedt		
1317	Ketzerprozesse gegen Beginen u. Sekte v. freien Geist in Straßburg		
1326	Ketzeranklage gegen Eckhart in Köln		
Anf. 1328	Eckhart als Inquisit in Avignon gestorben		
27.3.1329	Bulle Johannes XXII. verurteilt 15 Sätze Eckharts als ketzerisch, 11 als ketzereiverdächtig		
1332	Inquisition gegen Beginen in Schweidnitz	1338	Kurverein zu Rhense; König braucht keine päpstliche Bestätigung
1325–1384	John Wiclif; 44 Jahre später ausgegraben und verbrannt (Engl.)		
1340–1384	Geert Groote in Deventer (Holl.)	1340–1347	Ludwig der Baier
1342	Inquisition gegen Hermann Kuchener aus Nürnberg	1356	Goldene Bulle, Kaiserwahl durch Kurfürsten
1342–1413	Juliana Lampit von Norwich (Engl.)		
1350	Begarde Konstantin in Erfurt verbrannt		
1356	Begarde Berthold aus Rohrbach in Speyer verbrannt		
1366	Metza von Westhoven verurteilt		
um 1370	*Theologia Deutsch* des Frankforters		
1375	Ketzer vom freien Geist Löffler in Bern verbrannt		
1395	Walter Hilton gest. (England)		
1400	Verfolgung der Gemeinschaft des freien Geistes in Valenciennes (Frankreich)		
1401–1464	Nikolaus von Kues (Cusanus)		
1402	Begarde Wilhelm in Lübeck verbrannt		
1410	Verfolgung der Homines intelligentiae in Brüssel, Prozeß gegen Wilhelm von Hildernissen (Belg.)		
1415	Johan Hus und 1416 Hieronymus von Prag in Konstanz verbrannt (Böhm.)	1414–1418	Konzil zu Konstanz
1420–1489	Wessel Gansfoort aus Groningen (Holland)		
1431	Jeanne d'Arc verbrannt (Frankr.)	1431–1449	Konzil zu Basel
1433–1499	Mariglio Ficino (Italien)		
1434	Ketzerverfolgung in Konstanz		
1450–1537	Jacques Lefèvre d'Etaples (Frankreich)	1450	Erfindung des Buchdrucks
1452–1519	Leonardo da Vinci (Italien)		
1458	Hans Becker in Mainz verbrannt		
1463–1494	Giovanni Pico della Mirandola (Italien)		
1468–1525	Thomas Münzer aus Zwickau		

Die andere Religion Europas	Zeitgeschehen
1470–1553 Charles Bouillé (Bovilus) aus Amiens (Frankreich)	1483–1546 Martin Luther
1489–1561 Caspar von Schwenckfeld	1484–1531 Zwingli
1492–1549 Margarethe von Navarra (Frankr.)	1484 Innozenz III. legitimiert Hexenjagd
1493–1541 Paracelsus Theophrastus Bombast von Hohenheim	1487 Hexenkammer
1494–1553 François Rabelais (Frankreich)	1492 Ende der arabischen Herrschaft in Spanien – Entdeckung Amerikas
1499–1542 Sebastian Franck	1498 Großinquisitor Torquemada läßt 10 200 Menschen verbrennen
1500–ca. 1528 Hans Denck	1509–1564 Calvin
1501–1576 Geronimo Cardano (Italien)	1509 Trennung der englischen Kirche von Rom
1524 Heinrich von Züphten in Heide verbrannt	1527 Sächsische Verordnung zur Auswanderung Andersgläubiger
1533–1588 Valentin Weigel	1530 Augsburger Konfession
1535–1600 Luis Molina (Spanien)	1536 Luther legitimiert Todesstrafe für Ketzer
1548–1600 Giordano Bruno aus Nola bei Neapel; 17. 2. 1600 in Rom verbrannt	1540 Jesuitenorden gestiftet. Beginn der Gegenreformation
	1543 Kopernikus' *Von der Umdrehung der Himmelskörper*
	1545–1563 Konzil zu Trient
1553 Michel Servet von Calvin in Genf verbrannt (Span.)	1559 Index librorum prohibitorum
1568–1639 Thomas Campanella (Italien)	1564–1642 Galilei: Bewegungsgesetze
1568 Franz David gründet Unitarische Kirche in Siebenbürgen	1571 Wiedereinführung der anglikanischen Kirche in England
1571–1630 Johannes Kepler	1571 Ungarn verkündet Gleichberechtigung der Unitarier
1575–1624 Jakob Böhme	1572 Blutbad der Bartholomäusnacht
1577–1644 Johann Baptista von Helmont der Ältere (Belgien)	1579 Unitarische Gemeinden in Polen
1586–1619 Lucilio Vanini, 16. 2 1619 im franz. Toulouse verbrannt (Italien)	
1593–1652 Abraham von Franckenberg	1598 Toleranzedikt von Nantes
1605–1660 Daniel von Czepko	
1614–1687 Henry Moore (England)	
1614–1699 Franciscus Mercurius van Helmont der Jüngere (Belgien)	
1623–1704 Jane Lead (England)	
1624–1677 Johannes Scheffler (Angelus Silesius)	1618–1648 Dreißigjähriger Krieg
1624–1691 George Fox, Gründer der Quäker (England)	1621 Herzog Friedrich III. von Gottorp gewährt in Holstein allgemeine Glaubensfreiheit; Ansiedlung geflüchteter Holländer in Friedrichstadt
1643–1727 Isaak Newton (England)	
1646–1719 Pierre Poiret (Frankreich)	1646–1716 Gottfried Wilhelm von Leibniz
1651–1689 Quirinus Kuhlmann, in Moskau verbrannt	
1670–1722 John Toland (England)	
1671–1713 Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper (England)	
1683–1765 Edward Young (England)	1685 Louis XIV. hebt Toleranzedikt auf
1687 Peter Günther in Lübeck geköpft	1687 Newton: Gravitationsgesetz
1688–1744 Alexander Pope (England)	
1702–1782 Friedrich Christoph Oetinger	
1712–1786 Friedrich II. von Preußen	

Die andere Religion Europas		Zeitgeschehen	
1721–1786	Franz Hemsterhuis (Holland)		
1724–1804	Immanuel Kant		
1729–1781	Gotthold Ephraim Lessing		
1730–1788	Johann Georg Hamann	1740	Friedrich II.: »Die Religionen müssen alle toleriert werden. . .«
1733–1804	Joseph Priestley (England)		
1743–1804	Louis Claude Marquis de Saint-Martin (Frankreich)	1743–1819	Friedrich Heinrich Jacobi
1744–1803	Johann Gottfried Herder		
1746–1827	Johann Heinrich Pestalozzi		
1749–1832	Johann Wolfgang von Goethe		
1757–1827	William Blake (England)		
1758–1834	Johann Baptist. Schad (Pater Roman)	1755	Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*
1759–1805	Friedrich von Schiller		
1762–1814	Johann Gottlieb Fichte		
1765–1841	Franz X. von Baader		
1768–1834	Friedrich Ernst Schleiermacher	1786	Linné: *System der Mineralien, Pflanzen und Tiere*
1770–1843	Friedrich Hölderlin		
1770–1831	Georg Wilhelm Friedrich Hegel		
1770–1828	Ludwig van Beethoven		
1772–1801	Friedrich Wilhelm von Hardenberg (Novalis)	1773	Goethe: Arbeit am *Urfaust; Prometheus*
1772–1834	Samuel Taylor Coleridge (Engl.)	1774	Lavoisier: Erhalten der Masse bei chemischen Prozessen. Beginn der Chemie
1775–1845	Henrik Ibsen (Norwegen)		
1775–1854	Friedrich Wilhelm Schelling		
1780–1806	Karoline von Günderode	5. 7. 1780	Jacobi bei Lessing
1783–1872	N. S. F. Grundtvig (Dänemark)	1787	Louis XVI. stellt Glaubensfreiheit wieder her. Toleranzedikt von Versailles
1792–1822	Percy Bysshe Shelley (England)		
1795–1821	John Keats (England)	1794	Hölderlins Fragment von *Hyperion;* Fichtes erste Vorlesung in Jena
1797–1855	Antonio Rosmini (Italien)		
1801–1852	Vincenzo Gioberti (Italien)		
1803–1882	Ralph Waldo Emerson (USA)		
1805–1875	Hans Christian Andersen (Dän.)		
1813–1864	Friedrich Hebbel		
1813–1900	Felix Ravaisson-Mollien (Belgien)		
1815	Theophanes der Einsiedler (Rußl.)	1814	Schelling: *Die Weltalter (Methaphysik der Freiheit*
1817–1888	Theodor Storm		
1819–1892	Walt Whitman (USA)		
1820–1903	Herbert Spencer (England)		
1821–1881	Feod. Mich. Dostojewsky (Rußl.)		
1832–1908	Wilhelm Busch	1832	Gregor XVI. verdammt Gewissensfreiheit als »Wahnsinn«
1842–1927	Georg Brandes (Dän.)		
		1837	Faraday: elektr. Natur des Lichts
1844–1900	Friedrich Nietzsche	1842	Mayer: Energieerhaltungssatz
1844–1885	Jens Peter Jacobsen (Dänemark)	1844	Unitarier in England anerkannt
1853–1900	Wladimir Solowjew (Rußland)	1854	Riemann: nichteukl. Geometrie Raum-Zeit-Kontinuum
1854–1888	Jean Marie Guyau (Frankreich)		
1858–1947	Max Planck		
1859–1924	Melchior Palágyi (Ungarn)	1859	Darwin: *Über die Entstehung der Arten*
1859–1938	Samuel Alexander (England)		
1861–1930	Fridtjof Nansen (Norwegen)		
1861–1947	Alfred North Whitehead (Engl.)	1864	Pius IX.: *Syllabus der Zeitirrtümer*
1864–1943	Ludwig Holstein (Dänemark)		

Die andere Religion Europas	Zeitgeschehen
1865–1935 Arthur Drews	1869 Meyer/Mendelejew: Periodisches System der Elemente
1867–1938 Rudoff G. Binding	1870 Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes
1870–1938 Ernst Barlach	
1870–1937 Helge Rode (Dänemark)	
1873–1948 Wilhelm Grönbech (Dänemark)	
1874–1929 Hugo von Hofmannsthal	
1874–1928 Max Scheler, *Stellung des Menschen im Kosmos*	
1874–1948 Nikolaj Berdjajew (Rußland)	
1874–1967 Friedrich Schöll	
1875–1965 Albert Schweitzer	
1875–1961 Carl Gustav Jung	
1875–1926 Rainer Maria Rilke	
1875–1955 Thomas Mann	
1877–1962 Hermann Hesse	
1977–1955 Willy Hugo Hellpach	
1878–1956 Hans Carossa	
1879–1955 Albert Einstein	
1881–1955 Pierre Teilhard de Chardin (Frankreich)	
1882–1968 Wilhelm Lehmann	
1882–1950 Nicolai Hartmann	
1882–1946 Hermann Mandel	
1883–1969 Karl Jaspers	
1883 Louis Lavelle (Frankreich)	
1883–1955 José Ortega y Gasset (Spanien)	1884 Hellwig: Zellkern Träger der Vererbung
1889 Martin Heidegger, 1927 *Sein und Zeit*	
1895 Ernst Jünger	
1900–1944 Antoine de Saint-Exupéry (Frankreich)	1900 Planck: Quantentheorie
1901 Per Lange (Dänemark)	1905 Einstein: Spezielle Relativitätstheorie
1905 Jean Gebser	1907 Min kowski: nichteukl. Weltbild
1913–1960 Albert Camus (Frankreich)	1913 Niels Bohr: Atommodell
1918 Thorkild Børnvig (Dänemark)	1916 Einstein: Allgemeine Relativitätstheorie
1918 Gerhard Szczesny und viele andere mehr	1919 Rutherford: 1. Atomzertrümmerung
	1920 Bohr: Periodisches System der chemischen Elemente
	1924 Karolus: Fernsehsystem mit Kerr-Effekt
	1925 Heisenberg: Quantenmechanik
	1927 Schrödinger: Wellenmechanik
	1938 Otto Hahn: Kernspaltung des Uranatoms
	1943 Julian Huxley: Evolution
	1945 Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki
	1948 Norbert Wiener: Kybernetik
	1950 Einstein: Feldtheorie
	1950 Pius XII., Dogma der leiblichen Himmelfahrt Marias
	1961 Erster bemannter Raumflug

Personenverzeichnis

Abbagnano, Nicola 374
Absalon von St. Victor 437
Alain de Lille 137
Alarich, Gotenkönig 57
Alaydis 211
Albert von Sachsen 300
Albertus Magnus 141 f., 464
Aldebert, fränkischer Bischof 93, 119, 251
Alexander, Samuel 361, 375
Alfred der Große 134
Algazel 306
Almanne 135
Amalrich 139–144, 173
Amalrich von Bene 140, 143, 149, 240, 304
Ambrosius, Bischof von Mailand 94
Anaximander 383 ff., 401, 416, 423, 451
Anaximenes 392, 418
Angelus Silesius, s. Scheffler, Johannes 196, 263, 267, 269, 340
Aristoteles 42, 44, 49, 141 f., 145, 150, 154, 226, 314, 337, 344, 409, 435, 458
Arnold von Villanueva 325
Asbjörn von Melhus 90
Athelhart von Bath 437
Augustinus, Aurelius (Augustin) 37 ff., 42, 49 ff., 55 f., 58, 60–64, 68 ff., 81, 85, 92, 103, 105, 113, 130, 133, 137, 140, 149, 220, 225, 234, 328, 329, 342, 393, 437, 448, 454
Averroes 141, 306
Avicenna 306

Baader, Franz von 219, 255, 259 ff., 331, 341
Baal Schem Tov 434
Bacon, Roger 300, 333, 437
Bayle, Pierre 174
Becher, Hans 241
Beda 55, 91, 145
Benn, Gottfried 359
Berdjajew, Nikolaj 84 ff., 320, 360, 450
Berengar von Tours 135, 168
Bergengruen, Werner 458
Bergson, Henri 334, 363, 382
Bernhard von Clairvaux 219
Bernhard Silvestris 137, 139
Berthold von Rohrbach 212
Betz, Otto 428, 429
Bezzant 428
Biandrato 432
Blake, William 255, 331
Blanche von Kastilien 143
Bless 428
Bloemardinne 240
Böhme, Jakob 15, 45, 85, 254 ff., 259, 276, 283, 314, 319 ff., 323 f., 327–331, 334, 339, 341, 348, 351 f., 375
Bohr, Niels 445
Bonagratia von Bergamo 216, 246
Bonhoeffer, Dietrich 427, 429
Bonifatius 70, 88–96, 99, 105, 111, 202, 413
Bouillé, Charles 307 f.
Bouridan 333
Brandes, Georg 359
Braun, Herbert 427
Briçonnet, Guillaume 308
Britannius, Bischof v. Trier 94
Broglie, Louis de 441
Bruno, Giordano (Nolaner) 144, 147 f., 150–160, 162, 169, 172 ff., 176 f., 182 f. 188 f., 268, 300, 314 ff., 322, 333, 335, 349, 374, 416, 438 f., 441
Buber, Martin 434, 448, 456
Buddha, Siddharta Gautuma 15, 237, 405, 406
Bultmann, Rudolf 427
Burckhardt, Jacob 360

Caelestius 61, 63 f., 69, 84
Calvin 148 f., 432
Campanella, Thomas 147, 168, 300, 333
Camus, Albert 360, 448 f.
Cardanus, Hieronymus 147, 168
Cäsarius von Arles 87
Cäsarius von Heisterbach 142
Cassian von Massilia 70
Cassian (Franke) 84
Castellio, Sebastian 151 f.
Cesarini, Guiliano 249
Chenu, M. D. 428
Cicero 139
Claudel, Paul 331, 448
Clemens, Bischof 51, 92
Clemens V. 211
Coleridge 331
Columba 94, 105
Cusaner, Cusanus, s. Nikolaus von Kues
Czepko, Daniel v. 256 f., 332

Daniel 34
Daniel von Winchester 89, 91
Darwin, Charles 433
David von Augsburg 239, 304
David von Dinant 140 f., 144, 148 f., 156, 333, 438
Demetrias 65, 67 f., 226
Denck, Hans 252 f., 310, 319
Denifle, Heinrich 219
Descartes, René 331, 333, 346
Diderot, Denis 331
Dietrich von Freiberg 333
Dietrich von Niehm 249
Dietrichs von Freiberg 212
Dilthey 15
Dionysios Areopagita (Pseudo-Dionysius) 125, 136, 139, 229
Driesch, Hans 360
Dürer, Albrecht 309, 419, 439

Eadburg, Äbtissin 89
Ebeling, Gerhard 427
Eckermann, Joh. Peter 81, 83, 166, 178–181, 337, 449
Eckhart, Meister, Johannes Eckhart von Hochheim 15, 71, 85 f., 118, 145 f., 148, 197, 212–219, 221–244, 246–251, 253–265, 267 f., 274 ff., 281, 284, 288, 294 ff., 301, 305 ff., 309, 312 ff., 318, 324, 328, 331, 333, 339, 348 f., 367, 375, 391,

401 f., 416–420, 438, 457
Eddington, Arthur Stanley 440
Einstein, Albert 374, 439–444
Elizabeth, Königin von England 149
Emerson, Ralph Waldo 360, 433
Empedokles 195 ff., 411
Epiktet 392
Erasmus von Rotterdam 71, 84, 251, 253, 309
Eriugena, Johannes Scotus 99, 124–130, 132–141, 144–149, 155 f., 168 f., 173, 176, 187 f., 190, 196, 217, 224 f., 229 ff., 238, 245, 259, 263, 266, 268, 276, 290 f., 294 ff., 306, 312, 315, 317 f., 330 f., 333, 349, 372, 375, 397, 411, 416, 436, 438, 440, 444
Esra 32, 34
Estang, Luc 449

Faustus Britto 69
Fichte, Johann Gottlieb 76, 84, 146, 185, 261–265, 267, 270, 344–348, 391, 419
Ficino, Marsilio 147, 306 f., 314
Florus von Lyon 123, 126, 133
Fox, George 255
Francesca, Piero della 439
Franck, Sebastian 252 ff., 309 f., 317, 419, 420
Franckenberg, Abraham von 255 f.
Frankfurter, Der 79, 196, 247 f., 250, 253, 255, 258, 260, 262, 337 f.
Franklin, Benjamin 433
Franziskus von Assisi 118, 250, 279, 304
Freidank 116
Friedrich der Große 75, 158
Friedrich II. , Kaiser 300
Friedrich von Sonnenburg 120, 196, 225, 231, 305
Friedrichs, Karl 442

Gale, Thomas 144, 310, 331
Galilei, Galileo 160, 300, 315, 333
Gansfoort, Wessel 250, 307, 428
Gebser, Jean 445
Gentile, Valentino 432
Gerbert von Aurillac (Papst Sylvester II.) 135
Gerson, Johannes 140, 240, 259
Gibbons, Edward 331
Gilbert de la Porrée 137
Giotto di Bondone 439
Glisson 333
Gloßner, Michael 292 f.
Godinus von Amiens 142, 210, 217
Goethe, Johann Wolfgang von 15, 76–84, 165 ff., 169, 172–184, 186 f., 200, 203, 268, 315, 335–340, 349, 391, 411, 415 f., 418, 422, 449
Gottfried von St. Victor 418
Gottfried von Straßburg 353, 423
Gottschalk der Sachse 99, 100–104, 123, 125, 145
Gregor I. 105, 111
Gregor II. 88, 93
Gregor III. 89, 93
Gregor IX. 118
Gregor von Nazianz 126
Gregor XIII. 144
Gregors VII. 113
Grevil 149
Grönbech, Wilhelm 360
Groote, Geert 250, 253, 428
Grotius, Hugo 428, 433
Guldenschaf, Johannes 295
Gypkens, Franz 430

Hadrian, Papst 134
Hakon der Gute 90
Halbfas, Hubertus 428
Haldane, John Scott 442
Haller, Albrecht von 186
Hamann 335
Hardenberg, Friedrich von (Novalis) 269.
Hartmann, Nicolai 360
Harvey 149
Hebbel, Friedrich 353 f., 356
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 76, 146 f., 184, 189–192, 196, 260, 276, 341, 345–350, 352, 357, 367, 418, 421
Heidegger, Martin 360
Heinrich, österr. Dichter 96
Heinrich III., Kaiser 112
Heinrich IV., Kaiser 114
Heinrich von Berg (Seuse) 216, 240 f., 243 ff., 247, 250, 255 f., 260, 416
Heinrich von Meißen 119
Heinrich II. von Virneburg 211 f., 214
Heisenberg, Werner 443
Helmont 333
Henoch 34
Heraklit 45, 46, 385–391, 393, 395, 397, 400, 411, 416 ff., 422, 443
Herder, Joh. Gottfried 73, 161, 168 ff., 172, 181, 183, 335 f., 416, 425
Hermes Trismegistos 138, 320
Hesiod 394
Hesse, Hermann 360, 425
Hieronymus 56 f., 68, 92, 168, 260, 292, 436
Hieronymus von Faulfisch 292
Hilarius 56 ff.
Hildebert von Lavardine 137, 304
Hildegard von Bingen 138
Hilon von Alexandrien, 42
Hilton 244
Hinkmar von Reims 104, 124 f.
Hölderlin, Friedrich 184 f., 190 ff., 194–199, 207, 347, 350–354, 356, 358
Honorius von Regensburg 138, 436
Hrabanus Maurus 100 f., 104, 145
Huetius, Bischof 333
Hugo von St. Victor 136, 139, 239
Humbert, Kardinal 113
Hus, Johan 250, 292

Ibsen, Henrik 360
Innozenz I., Papst 63
Innozenz III., Papst 118, 139, 143, 209, 237
Ithacius, Bischof von 94

Jacob, Günter 430
Jacobi, Fritz 76, 79, 165–168, 172 f., 175, 179 f., 184 f.
Jacobsen, Jens Peter 360
Jansenius von Ypern 71
Jaspers, Karl 359 f.

Jefferson, Thomas 433
Jesus von Nazareth 35, 36, 49, 61, 171, 201, 206, 391, 431, 436, 454
Joachim von Fiore 142 f., 218
Johann von Dürbheim 212
Johann XXII., Papst, 211 f., 214 f., 236, 240, 245
Johanna von Orléans 250
Julian von Eclanum 69 f., 84
Juliana Lampit von Norwich 245
Jung, Carl Gustav 360
Jung-Stilling, 332

Kant, Immanuel 73–76, 78, 81, 84, 146, 157, 158 f., 167, 169, 172, 180, 185, 191, 299, 314 f., 333 ff., 340, 346, 349, 411, 416, 438, 443 f.
Karl der Große 110 f., 114, 125
Karl der Kahle, Kaiser 124 f., 134, 136
Karl I. von England 320
Karl IV., Kaiser 246
Karl V. von Habsburg, Kaiser 71
Kassner, Rudolf 271
Kepler, Johannes 153, 160, 300, 314, 333
Klages 360
Kleanthes 390, 395
Konrad von Halberstadt 215
Konrad von Wartburg 297
Kopernikus, Nikolaus 148 f., 152 f., 158, 300, 314, 333, 438, 439
Küchener, Hermann 212
Künneth, Walther 413
Kuhlmann, Quirinus 258, 332

Langmann, Adelheid 239
Law, William 255, 331, 334
Lead, Jane 331
Lefèvre d'Etaples, Jacques 250, 306 ff.
Lehmann, Karl 428
Leibniz, Gottfr. Wilhelm von 148, 158, 162, 164, 170, 181, 183, 185, 315, 333, 340, 342, 344
Leonardo da Vinci 147, 333, 419, 439
Lessing, Gotthold Ephraim 15, 166–169, 172, 184
Lichtenberg, Georg Christoph von 332, 341
Lincoln, Abraham 433
Lombardi 360
Longfellow, Henry 433
Lorenz, Konrad 442
Lubac, Henri de 428
Ludwig, franz. Kronprinz 143
Ludwig der Baier 245 f., 249
Ludwig der Fromme 97, 101, 125
Luria, Rabbi 434
Luther, Martin 49, 55, 71, 85, 152, 246 f., 251, 253 f., 256, 309 f., 317, 320, 323, 328 ff., 456

Makinnon 428
Malebranche, Nicolas 421
Mann, Thomas 359
Marc Aurel, Kaiser 392
Marcel, Gabriel 360
Margarete Porete 211, 218, 255
Margarethe von Navarra 307, 309
Marius, Victor von Marseille 69
Mauriac, François 448
Maximus Confessor 125 f., 132 f.
Mechthild von Magdeburg 211, 218, 244
Meinhold, Peter 431
Mellitus, Bischof (London) 89
Mendelssohn, Moses 167 ff.
Mensching, Gustav 452
Metz, Joh. Baptist 438
Metza von Werthoven 241
Mezger, Manfred 428
Michael Cesena 214, 216
Milton, John 331
Minkowski, Hermann 374, 440, 442
Mocenigo 150
Modersohn-Becker, Paula 275
Molina, Luis 71
Monakow, Constantin 442
Monteforte, Gräfin von 218
More 147, 314, 331, 416
Muhammed 17, 237
Münzer, Thomas 253, 310
Musil, Robert 271

Newton, Isaac 158, 255, 314, 320, 331, 333 f.
Nicolas Autrecourt 300
Nietzsche, Friedrich 15, 198, 356–361, 367
Nikolaus I., Papst 111, 125, 134, 136
Nikolaus V., Papst 291
Nikolaus von Kues, Cusanus 144, 147 ff., 153, 158, 173, 245, 249, 253, 259, 286 f., 291–294, 297–304, 306–309, 311, 316, 319, 321 f., 324, 330, 333, 335 f., 344, 353, 367, 374, 413, 416, 439, 444
Nikolaus von Straßburg 214
Noker von Zweifalten 107
Novalis, s. Hardenberg 265, 269 f., 424

Odo von Cluny 105
Odo von Tusculum 139
Oetinger, Friedrich Christoph 187 f., 203, 332
Origenes 51, 56, 124, 224, 391
Orosius, Paul 55, 63
Ortega y Gasset, José 15, 360
Ortlib, Meister 211, 218
Otfried von Weißenburg 98
Otto I., Kaiser 112, 114
Otto III., Kaiser 135
Otto von Freising 113, 138

Palágyi, Melchior 374
Paracelsus, Theophrastus Bombast von Hohenheim 147, 310–314, 317 f., 333
Parmenides 42–47, 346, 386, 409
Paul VI., Papst 430
Paulinus von Nola 60 f.
Paulus, Apostel 35, 37, 39, 42, 48, 50, 55, 58, 60, 64, 72, 94, 125, 136, 139, 164, 218, 237, 330, 390, 432, 436, 454
Pelagius 55–58, 60–74, 76, 78, 80–86, 93, 94, 125, 134, 145, 161, 189, 217, 225 f., 231, 238, 248, 262, 294, 296, 301, 312 f., 328, 391, 400, 413, 421 f.
Pestalozzi, Johann Heinrich 72 f., 84
Petrus de Estate 214
Pherekydes von Syros 385
Philolaos 44
Pico della Mirandola, Giovanni 147, 307, 309

Pius II., Papst 287, 291
Planck, Max 440, 442
Platon 41 f., 44, 46–49, 137, 139, 299, 306, 320, 333, 390, 409
Plotin 41, 126, 133, 181, 229, 306, 320
Poiret, Pierre 331
Pontoppidan, Henrik 360
Portmann, Adolf 442
Priestley, Joseh 432
Prudentius von Troyes 134
Pseudo-Dionysius 125 f., 136, 146, 229
Pythagoras 152, 315, 320

Quint, Josef 234

Rabelais, François 307
Radulf von Nemours 140
Rahner, Karl 427, 428, 452
Raleigh, Walter 149
Ramuz, Charles-Ferdinand 361
Ratschow, Carl Heinz 451
Reinmar von Zweter 70, 244, 305
Remigius von Auxerre 135
Remigius von Lyon 104, 123 f.
Reyner Frise 214
Richard von St. Victor 137
Richter, Gregorius, Oberpfarrer 320 f., 331
Riemann, Bernhard 442
Rilke, Rainer Maria 118, 271, 273–285, 367 f., 370, 372, 376, 416, 418, 420, 424, 426
Ritter, Kirchenhistoriker 259
Robert de Sorbon 213
Robinson, John A.T., 428 ff.
Rode, Helge 361
Rolle von Hampole, Richard 245
Rufinus 56 f.
Russell 360
Ruysbroek, Jan van (Ruusbroec) 240, 245, 250, 253, 256, 259, 307, 428

Saint-Exupéry, Antoine de 360 f., 363, 367, 448 ff.
Saint-Martin, Marquis de 331, 341
Sartory, Thomas 427, 430
Sartre, Jean-Paul 448
Scheffler, Johannes (Angelus Silesius) 256 ff., 262, 274, 332
Scheler, Max 360
Schelling, Friedrich Wilhelm 146 f., 179, 184–191, 196, 203, 219, 268 f., 315, 320, 340–344, 346, 350, 427
Schestow, Leo 360
Schillebeekx, Edward 428
Schiller, Friedrich von 75 f., 161, 183, 185 f.
Schlegel, Caroline 186
Schleiermacher, Friedrich 146, 262, 265 f., 268 f., 277, 280 f., 416, 418
Schöll, Friedrich 416, 433
Schoonenberg, Piet 428
Schopenhauer, Arthur 76, 260
Schultz, Hans Jürgen 426
Schweitzer, Albert 73, 360, 433
Schwenckfeld, Caspar von 253, 317
Seneca 139, 391
Servet, Michael 148 f., 300, 432
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper 160 ff., 183, 314 f., 331, 416
Shakespeare, William 149
Shankara 405
Shaw, George Bernard 360
Sidney, Philipp 149
Siger von Brabant 216
Solle, Dorothee 427, 431
Sozzini, Gebr. 432
Spinoza, Baruch de 144, 146 f., 162–167, 169 f., 172, 182 f., 189, 315, 333, 344, 346
Stagel, Elsbeth 244
Steffens, Hendrik 147, 180, 315
Stephan II., Papst 111
Strauß, Emil 198
Szczesny, Gerhard 416, 418, 444

Tacitus 56, 286, 396, 400, 415
Tauler, Johannes 216, 241, 242–245, 247, 250 f., 254 ff., 259 f., 307, 317
Teilhard de Chardin 84, 147, 199, 200–203, 205 ff., 231, 268, 275 ff., 281, 344, 363–367, 374, 391, 416, 418, 422, 426, 428, 449, 458
Telesius 147
Tertullian 50, 168, 436
Thales 383 ff., 418, 443
Theoderich der Große 45
Theophanes der Einsiedler 84, 365
Thomas von Aquin 85, 218, 220, 224 f., 241, 299, 432, 436 f., 454
Thomas Bradwardine, Erzbischof v. Canterbury 305
Thomas v. Kempis 259
Thomas von Celano 118
Tillich, Paul 280, 427, 429
Tobler, Georg Christoph 182
Tolman, R. C. 443

Uexküll, Jakob von 442

Vahanian, Gabriel 427
Vanini, Lucilio 151 f., 315
Vidler, Alec 428
Vincenz von Lirinum, 70
Volz, Paul 31

Walafried Strabo 100
Walter der Holländer 212
Walther von der Vogelweide 114, 121, 210, 305, 415
Weigel, Valentin 254, 314, 316, 317, 318, 319
Weinheber, Josef 423
Weizsäcker, Carl Friedrich von 440, 443
Wenck, Johannes 245, 291 ff.
Wenrich von Trier 113
Whitehead, Alfred North 360, 374, 443
Whitman, Walt 433
Wiclif, John 250, 292
Wilhelm der Goldschmied 139
Wilhelm von Conches 333, 436
Wilhelm von Malmesbury 134
Wilhelm von Occam 216
Williams 428
Wolfram von Eschenbach 116, 121, 202
Wöllner, Minister 75

Xenophanes 167

Young, Edward 261

Zosimus, Papst 63

Sachverzeichnis

Abkürzung: d. G. = des Göttlichen d. M. = des Menschen

Abfall von Gott 127, 181, 235
Abgeschiedenheit 221–226, 263
Abgrund, Grund ohne Grund 122, 241, 244, 258, 324 f.
–, s. Zwiegesichtigkeit des 356, 365 f.
Abhängigkeit des Objekts vom Subjekt 409, 412, 414
– des Subjekts vom Objekt 410
Absolutheitsanspruch, christlicher 90 f., 111, 114, 236, 415, 448, 453
– des Subjekts 409 f., 412
– des Objekts 410
Absolutsetzung christlicher Maßstäbe 11, 271, 357, 415, 451 ff.
Abtötung des Fleisches 105 f., 115
Abwendung vom substantiellen Denken 173, 244, 280 f., 309, 345, 363, 416, 427 f., 441
Achtung des Mitmenschen 453 f., 457
Adam 20 ff., 27 ff., 35, 58 f., 97, 278
»afrikanisches Dogma« 63 f., 69 ff.
Ahnengrab 111 f., 394 f.
Albigenser 142
Allah 18, 20
All-Einheit, Religion der 416, 433 f.
Allerlösung 92 f.
Allgegenwart d. G. 101 ff., 175 f., 182, 231, 244, 263, 313, 382, 392, 417 f.
Amalrikaner 140 ff., 153, 211, 218
Aneignung des Schicksals 397
Anfangs- und Endlosigkeit 152, 154, 218, 300, 326, 334, 383
Angst 31, 34, 107
– vor der Hölle 107 ff., 222
– vor dem Jüngsten Gericht 107, 222
– vor der Leere 43
– vor dem Maßlosen 43 ff.
– vor dem Teufel 107 f.
– vor dem Tod 457 f.
– vor dem Unendlichen 43, 154, 314
– vor dem Vergänglichen 43, 314
– vor Verketzerung 317, 333, 335
– vor dem Weltende 93
Angsterzeugung 86, 93, 107, 222
Anpassung des Christentums an den Zeitgeist 413, 431, 451, 453
Anstrengung, Bemühen
– als Unheil 404, 406
– als Verwirklichen d. G. 86, 319, 355
Anziehung und Abstoßung 171, 173, 334, 336 f., 340
Apriori europäischer Gotteserkenntnis 383, 389
Apriori europäischer Naturwissenschaft 299, 435 ff.
Arabische Wissenschaft 135, 299, 306, 436
Arbeit
– an sich selbst 207, 231, 319, 355, 421
– als geistliche Behinderung 206
– als Gottesdienst 232, 361, 420 f., 457
– als Vereinigung 176, 188, 194, 206, 232, 363, 457
– als Verewigung 420, 457
arche 383 f., 443
Areligiosität 11, 13
Arzttum, göttliches 311
– als Gottesdienst 311
Ask und Embla 394
Askese 105 ff., 109, 115, 222, 412
Assyrien 28 f.
»Atheismus« 11, 262, 356, 416, 452
– Streit 262
Atman 18, 405 f., 408 f., 411
Auferstehung 35, 154, 431
Aufgehen in der Gottheit, 41, 181, 219, 229, 284, 404 ff., 408 f., 419
Aufheben der Grenzen
– zwischen Belebtem und Unbelebtem 443
– zwischen den Geschlechtern 453 f.
– zwischen Innen und Außen 281, 284
– zwischen den Nationen 455
– zwischen Spezialwissenschaften 442
– zwischen Tod und Leben 395, 423
– von Zeit und Raum 372, 423 ff.
Aufklärung 73, 199, 261
Aufstieg, Aufwärtsentwicklung 169, 181 f., 315, 335, 399
Ausfaltung von Gut und Böse im freien Willen 329
Ausruhen in Gott 41, 181, 218, 228, 284, 452
Außenfläche der Dingwelt 273, 282, 358, 360, 448, 457
Ausstoßung des Negativen 456
Ausstreichen der Überwelt 199, 278, 448 f., 457
Auswanderungsgebot für Andersgläubige (protestantisch) 254
Autorität der Heiligen Schrift 123 f., 126, 149, 253 f., 256, 269, 318, 436
Autoritätshörigkeit 123, 126, 149, 183, 299, 437
Autoritätskrise 227

Bald-so-Bald-so 404
Bedrohtheit des Lebens 395 f., 399
Befragen der Erfahrung 333, 436 f.
Befreiung Gottes i. M. 437
Begarden, 143, 212, 244
Begierlichkeit 33, 37, 39, 48, 94
Beginen 143, 211 f., 240
Beginn eines Weges zu Gott 288, 337, 361, 444

Begrenztheit Gottes 51
- des Kosmos 42 ff., 153, 160 f.
Begrenzung durch Bewußtsein 417
Bejahung
- des göttlichen Willens 63, 103
- des Lebens 95
- des Negativen 196, 289, 321, 327, 335 f., 338 ff., 343, 351, 353, 358 ff., 370 f., 388 f., 401, 422 f.
- des Schicksals 103, 196, 240, 279, 300, 339, 349, 356, 358 ff., 365 ff., 397 ff., 457
- des Schmerzes 194, 349 ff., 358, 363, 365 f., 388, 422 ff.
- des Sowohl-Als-auch 300, 302, 338 ff., 353, 358, 372
- des Todes 119, 279, 357 f.
- der Welt 65, 82, 231
Bekehrung 65, 95 f., 105, 413
- des Paulus 38
- des Augustinus 38 f., 57, 62
Berührtwerden vom Göttlichen 311, 457
Berührung des Göttlichen 289, 298, 336, 364 ff., 418 ff.
- im Tod 366, 426
- im Übel 365, 371
Bestrebung der Materie, innere, 158, 311 f., 435, 438
Beten 222, 280
Bewährung 330, 339, 350 f., 376
Bewegung 130, 132, 170 ff., 178, 298, 315, 327, 332 ff.
- bei Aristoteles 332
- bei den Vorsokratikern 384
- im Tierornament 401
- ewige, Bewegtheit 289, 300, 315, 336 ff., 435
Bewegung der Gottunmittelbarkeit 203 ff., 240, 246, 251 f., 254 f., 261 ff., 319, 432 f.
Bewegungslosigkeit, Starrheit 128, 284, 298, 321, 327, 332 f., 336, 348
Bewußtseinskreis 417
Bewußtseinspyramide 282 f., 374 f.
Bewußtseinsspaltung 207 f., 458
Bezugspunkt Mensch 439 f.
Bezugssystem 439
Bindungslosigkeit 360, 448, 457 f.
Böhmisten, Behmenists 255 f., 259, 331
Böse, das (hurritische) 33, 38 f., 47, 49, 72, 105 f., 113
- als Antigöttliches 38 f., 301
- als Beraubung 301, 342
- als notwendig zur Weltordnung 131, 133, 171, 300 f., 343
-, positiver Sinn des 301, 365
-, das sogenannte 131
- als Ursache des Guten 325, 422
Brahman 18, 405 f., 408 f., 411
Brüder vom gemeinen Leben 253, 286
Brüder und Schwestern vom freien Geist 143, 209, 212, 214, 218, 240
Brüderlichkeit mit allen Geschöpfen 118 f., 156, 175
- mit den Menschen 118, 203, 302, 431, 457
Buch der 24 Philosophen 138, 229, 296, 306
Buße 95, 109, 222

Chaos 49, 394
Chassidismus 433
Chiffern d. G. 16 f., 416
Christentum 202, 207, 431, 448, 452, 455 ff.
- zeitgemäßes 428 ff., 451, 453
Christianisierung des Europäers 94 f., 105, 107, 109, 413
Christologie 35, 220, 236, 431
Churri 28 ff.
Cloud of Unknowing 245, 306
Cluny, Cluniazensertum 105 ff., 112 f., 297
Coincidentia oppositorum, s. Gegensätze, Zusammenfall der

Dienst an der göttlichen Ordnung 313, 421, 457
Dienst am Leben 313
Diesseits, entleertes 278, 358, 448
-, materielles 278, 358
- und Jenseits 115, 435
Diesseitsdenken 278, 358, 360, 448 f.
Diffamierung der Ehe 114 ff.
- des Leibes 105 ff., 115, 357
- der Liebe 115
- des Menschen 72 f., 86, 115, 131
- der Natur 114, 121, 161, 180, 357
- des Staates 113
- der Welt 105, 107, 109 ff., 113, 116, 278, 296, 357
Dimension, göttliche 375, 382, 397 ff., 419, 441, 450
-, vierte 314, 416
dimensionelles Denken 122, 155, 281, 309, 314, 344, 364, 416 f., 441
Dingwelt 284
Diotima 194 ff.
docta ignorantia, wissende Unwissenheit 245, 288, 293 f., 304, 306, 309, 438, 444
Dogmatik, christliche 51, 269, 452
Dogmatische Konstitution 430, 439
Doppelantlitz d. G. 187, 365, 371, 400 f.
- des Lebens 360 f., 364 ff., 386 ff.
Doppelnatur der Materie 203, 316, 440 ff.
Drang d. G. zur Verwirklichung 187, 225 f., 273, 276, 325, 342, 348
Dualismus
- (augustinisch) 37 ff., 51 f., 64, 110 ff., 138, 180, 297, 323
- (griechisch 40, 42–49, 127, 181, 298 f., 346, 385, 446
- (hurritisch) 33, 35 ff., 40, 42, 64, 71 f., 97, 109, 142, 180, 233, 235, 323, 346, 396 f., 434, 453
- (indisch) 407 f., 413 f.
- von Brahman - Maya 403, 407 ff.
- von civitas Dei - civitas diaboli 51 f., 110
- von Form - Materie 203, 298
- von Geist - Materie 127 f.
- von Geistlichen - Laien 98, 102, 105, 111 ff., 297
- der Gegensätze 45, 64, 75, 109, 114 f., 294, 303, 338 f., 346, 385, 400 f., 448
- von Gott - Mensch 38 f., 75,

115, 235, 323, 346, 356 ff., 453
- von Gott - Welt 38, 110 f., 115, 180, 199, 233 ff., 297 ff., 453
- Ideenwelt-Erscheinungswelt 45, 47, 129, 400 f.
- von Jenseits - Diesseits 75, 185, 297, 417, 453
- von Leben - Tod 369 ff.
- von Raum - Zeit 442
- von Seele - Leib 48, 97, 438, 453
- von Sein - Schein 41, 46 f., 127
- von Selbst - Nichtselbst 407 ff.
- von Subjekt - Objekt 409 f., 412, 442
Durchbrechen der Dinge 122, 235, 252, 282 f., 285, 319, 358, 419 f.
Durchbruch in den Seelengrund 221, 225 ff., 268, 282, 290, 319
Durchdrungenheit vom G. 172-177, 203, 233, 273 f., 309, 314
Durchschimmern d. G. 201, 231, 263, 280, 307, 382 f., 417, 457

Ehrfurcht vor dem Leben 433
Ehrfurcht vor sich selbst 262
Eigenkirche 111, 113
Einfluß-Theorie 261
Eingriffe des jenseitigen Gottes 63, 135, 158, 314, 389, 435
Einheit 383
-, unlösliche 194, 265, 371, 417, 426, 455
- von Endlichem und Unendlichem 187, 268, 289, 417
- von Erkennendem und Erkanntem 146 f., 188, 266, 318 f.
- von Freiheit und Notwendigkeit 344
- der Gegensätze, s. Gegensätze
- von geistlicher und weltlicher Gewalt 138, 297
- von Gnade und Freiheit 63, 84, 86
- Gott und Mensch 84, 176, 182, 224-227, 233 f.
- von Gottes- und Seelengrund 225 ff., 329, 390
- von Innen und Außen 187, 203, 281 ff., 311
- von König- und Priestertum 111 ff., 246, 250
- von Können und Sollen 68
- von Menschenschicksal und Weltgeschehen 399 f.
- von Sein und Nichts 348
- von Staatlichem und Religiösem 181 ff., 297
- von Subjekt und Objekt 147, 156, 266
Einheit mit dem Göttlichen 64, 84
- in der sittlichen Gesetzgebung 74 ff., 329
- im Gewissen 59, 74, 255 f., 329
- im Handeln 264, 345, 376, 457
- in der schöpferischen Kraft 77 ff., 171, 316, 345
- in allen Kreaturen 233, 311
- im künstlerischen Schöpfertum 77, 276, 296
- in der Vernunft (Logos) 130 f., 255, 345, 389
- im Willen 63, 66 ff., 71, 73-76, 206, 248 f., 255, 263 f., 329 f., 344, 397, 421
Einheit als Eins-heit 434, 456
Einheitsdenken 127, 139, 141, 173, 202, 266 f., 302, 336, 383, 433 ff.
Einseitig christlicher Aspekt 11, 90 f., 98, 141, 237, 271, 450 f., 453
Einssein als Nichtmehrzweisein 405
Einwurzelung im Göttlichen 423, 425 f., 457 f.
Ekstase 127, 131, 218, 412
Elohim 18-21
Emanation 41, 181, 288 f., 332
Emanationsmodell 181
Entäußerung Gottes in die Welt 190, 343 ff., 348 ff.
Entchristlichung Europas 429, 451
Entfaltung der Gegensätze aus d. G. 301, 342 f.
Entfaltung Gottes 129, 145, 155 ff., 289 f., 296, 435
-, immerwährende 289, 296, 438
-, unverminderte 129, 156 f., 289, 417
Entgöttlichung der Wirklichkeit durch das Christentum 122, 185, 198 f., 231, 278, 358, 369, 419, 448, 458
»Enthöhen Gottes« 233 f., 457
Entscheidungsfreiheit für Gut u. Böse 57-60, 66 ff., 77, 84 ff., 301, 307, 328, 342, 365
Entweder-Oder 46-49, 59, 109, 207, 294, 312, 315, 338, 403, 411, 418, 453
Entwertung des Hiesigen durch Dualismus 278, 357, 409, 419, 448, 450
Entwicklung 171 f., 300, 335, 348, 435
Erbsünde 38, 57 ff., 67, 131, 225, 329, 428, 430
Ergriffenheit, religiöse 120, 127 f., 154, 158 ff., 161, 312, 316, 444 f.
Erkenntnis 146, 162, 318
- des Gleichen durch Gleiches 156, 174, 188, 196, 221, 318, 411
Erkenntnisbaum 21, 27 f.
Erkenntnisformen 130 f., 146, 327, 411
Erkenntnistheorie 146 f., 302, 318 f., 412
Erklärung der Bischöfe 429
Erleuchtung 405 ff.
Erlösung (christliche) 33 ff., 40, 50, 57, 59 ff., 164, 296, 329, 420, 431, 452, 456
- (indische) 404 ff., 408, 420
- (neuplatonische) 41, 127
- vom Leiden 404 ff., 414
Erlösungsbedürftigkeit 131, 164, 427, 431
Eros 48, 384
Ersatzdasein 369, 375, 448, 457
Erzeugung von Sdhuldgefühlen 427
Erscheinung Gottes, Theophanie 129, 155, 263, 382 ff.
Erwählungslehre 64, 103, 218
Ethik 74, 418, 431
Europäisierung des Christentums 97, 413
Eva 21 ff., 27 ff., 278
Evolution 187, 206, 300, 344
- zum Geistigen 344
Ewiges Leben 35, 93, 452

Existentialismus 448 f.
Existenz als Leiden 30–33, 127, 131, 405, 413 f.
Existenzangst 369, 372, 448 f., 455
Extremismus 192, 194, 297, 410, 453 f.

Faust 82 ff., 173 f., 196, 336, 338
Fehlentwicklung als Stufe des Werdens 336, 365
»Feld« 441, 443
»Fleisch« 32 f., 58
Finsternis als Urstand des Lichts 325 f., 343, 422
Frage nach den Ursachen 135, 436 ff.
– unerwünscht 298, 436
Frau, Haß gegen die 33, 97, 115
– als Ketzer 210–214, 218, 240, 243 ff., 307 f.
Freiheit 188, 223, 230, 457
– auch zum Bösen (pelag.) 67, 84, 301, 307, 329, 422
– nur zum Bösen (augustinisch) 37 f.
– (lutherisch) 72
– (paulinisch) 38, 72
– zu irren 83, 301
– durch Einssein mit d. G. 58, 63, 397
– durch Erkennen der Wesensidentität mit d. G. 189, 197
– vom Schicksal 269, 423
– durch Willenseinheit mit d. G. 63, 66 f., 75, 84 f., 140, 143, 160, 250, 301, 328 ff., 398 ff.
Freiheit Gottes 329, 344
– des Ungrunds 329
Freiwilligkeit 65–68, 74 ff.

Ganzheit 281, 442
– von Außen und Innen 374
– von Leben und Tod 369–372, 417, 423 f.
Geborgenheit 115, 270, 298, 375, 394, 396, 457
Gegensätze
–, Ausgleich der 45, 279, 349
–, Auslöschen der 164, 341, 346
–, Ausschließlichkeit der 45, 64, 75, 109 f., 114, 294, 303, 338 f., 346, 385, 409 f., 448, 453
–, Bejahung der 82, 182, 196, 288, 294, 300 ff., 311 ff., 326 ff., 335 f., 338 ff., 345 f., 351, 353, 358 ff., 370 f., 376, 400 f.
–, Dialektik der 46, 312, 326 ff., 335, 343, 351 f., 387
–, Einheit der 131 f., 137, 441
–, in Gott 302, 348, 352
–,– (vorsokratische) 384, 386
–,– (germanische) 400 f.
–, Entfaltung der – im Menschen 342
–, – in die Welt 79, 289, 299, 302, 337, 343, 352, 384
–, Gebärung der Gegensätze 325, 334, 337 f., 340, 384
–, Gleichberechtigung der 46, 260, 300, 312 f., , 336 ff., 353, 370 f., 400, 453
–, Harmonisierung der 46, 170 f., 327, 346, 385
–, Kampf der 311, 315, 325, 328, 335, 343, 348, 384, 386 ff., 394
–, Notwendigkeit der 312 ff., 325 ff., 342 ff.
–, Polarität der 46, 340
–, Unvereinbarkeit der 409 f., 448
–, Verabsolutierung der 191, 199, 358, 410
–, Vereinseitigung der 192, 199, 312, 328, 338, 385
–, Verneinung der 45, 164, 294, 384
–, Wechselweise Bedingung der 301, 311 ff., 325 ff., 339 f., 343 ff., 348, 353 ff., 387 f.
–, von Glück und Schmerz 326, 339, 353 f.
–, – von Gut und Böse 312 f., 325, 327 f., 338 ff., 345 ff., 351 ff., 358, 386
–, – von Licht und Finsternis 325 f., 343
–, – von Tag und Nacht 343, 358, 395
–, – von Tod und Leben 325, 335 f., 342, 353, 422
–, Zusammenfall der (Coincidentia oppositorum) 287 f., 293 ff., 301–308, 312 f., 335, 360 f., 372, 376, 384, 441 f.
–, – als Heilmittel der Krise 335, 376
–, – als Prinzip der Ordnung 311, 335, 386
–, – als Seinsprinzip 294, 301, 315, 385 f.
–, – als Wesen der Einheit 294, 351 f., 365, 372, 386
–, – als Wirkweise des Lebens 315, 327, 384, 386
Gehorsam gegen Gott 27, 72, 74, 86, 93 f.
Gehorsam gegen die Kirche 208 f.
Geist, reiner 33, 162 f., 183
Geistesstrukturen, Unvereinbarkeit 141, 294, 385, 409 f., 413, 429, 438, 448, 451 ff.
– Übereinstimmung der 261, 302, 401, 413, 439
Gelassenheit 222 ff., 255 f., 270, 329
– vom Haften an den Dingen 118, 222, 255, 419
– vom Eigenwillen 248 ff., 329, 339, 419
Genesis, alstsächsische 97, 109
Genußwelt 282
Geschehenszusammenhang 190, 300, 311 ff., 417, 443
Geschlechterverhältnis 33
– europäisches 233, 453 f.
Gesetz der Schwerkraft 280, 314
Gesetzmäßigkeit, allgemeine 158, 298 f., 389, 435
Gesinnungswandel 95 f., 101, 109
Gewissen 66, 70, 74 f., 131, 156, 323
Gewissenhaftigkeit in der Arbeit 206, 363, 419, 457
Gewißheit d. Einsseins 225,235, 255, 257, 263, 417 f., 456 ff.
Gier nach Einzelexistenz 405
»Glaube« 456
Glaubensgemeinschaften, nichtchristliche 140 f., 142 f., 209 ff., 253 f.
Amalrikaner 140, 142, 210, 217 f., 251
Beginen und Begarden 211, 240, 244
Gemeinschaft des apostol. Lebens 209, 212
Gemeinschaft des freien Geistes 143, 209, 212, 218
Gemeinschaft des neuen Geistes 143, 209, 212, 218

Lehrer der Armut 209
Unitarier 404–434
Gleichberechtigung
- der Gegensätze 336 ff., 370 f., 400, 453
- der Gechlechter 233, 453 f.
- der Nationen 455
- von Subjekt und Objekt 411, 414
Gleichsetzung von Religion rnit Christentum 11, 271, 415, 432, 452 f.
Glückserwartung im Jenseits 93, 262 ff., 278
Gnade (augustinische) 38 f., 62 f., 431
- (pelagianische) 58, 63, 66, 68, 70, 77, 83 f., 85
- des Glaubenkönnens 36
»Gott«, »das Gott« 387, 400, 429, 452
Gott, der eine 16, 401
- als außerweltlicher G. 11, 75, 154, 158, 166 ff., 180, 235, 272, 298, 321, 323 f., 346, 389, 426 ff., 435, 452
- als persönlicher G. 11, 262, 344, 364, 415, 427 ff., 452
- als der Allein-Gute 181, 415
- als Barmherziger 17
- als großer Baumeister 427
- als unbewegter Beweger 154, 158, 178, 298 f., 332, 426, 435
- als Despot 78, 86
- als das Ganz-Andere 181, 233, 324, 412, 430
- als Gegenüber 193, 223, 230, 235, 263, 295, 427 ff.
- als Gesetzgeber 188, 435
- als Herrscher 78, 189, 233
- als höchstes Wesen 415
- als Liebe 17 ff., 415, 428 f.
- als Majestät 75, 431
- als Objekt des Suchens 233 f., 235, 263
- als Person 180, 415, 427 ff.
- als Projektion des Menschen 179, 304, 338, 415, 430
- als Rächer 107 f., 329
- als außerweltlicher Regierer 154, 158 f., 322, 426
- als Richter 34, 107 f., 329
- als Schöpfer 19, 166, 262, 295, 431, 435, 452
- als Teil der Gesamtrealität 427
- als Vatergott Christi 36, 274, 324, 431
–, rational erkenn- und beschreibbar 180, 304, 416
Gott (europäisch) als All-Einheit 416, 433
- als das Alles 324 f.
- als Alldurchdringung 309, 314, 417
- als Göttlicher Bereich 368, 416, 457
- als göttliche Dimension 314, 375, 382, 397, 416, 419, 429, 441, 450
- als Einheit äußerster Gegensätze 303 f., 388
- als Enthalt aller Wirklichkeit 288 ff., 296, 438
- als »Es« 273, 416
- als Freiheit des Ungrunds 326, 329, 344
- als das Ganze 283, 324 f., 417
- als »eines Geschlechts« 19, 227, 390, 401
- als das Nicht-Andere 288
- als Nicht-Gott, Nicht-Geist, Nicht-Person 235, 263, 344, 416
- nicht gleich Natur 170, 275, 327, 344
- als das Sein 129, 234, 263, 283, 416 f.
- als Sich-Ereignen 382, 416, 427
- als reine Tätigkeit 344
- als Tiefe der Welt 272 f., 280, 283, 358, 382 ff., 416, 427
- als Unbedingtes im Bedingten 427, 429
- als Unbegreifliches 102, 178 f., 249, 257, 415
- als Unendliches im Endlichen 416 f.
- als unendlicher Mittelpunkt und Umfang 155, 204, 231, 244, 283, 296, 307, 314, 317, 417, 439
- als unendliche Ursache 157, 324
- als alldurchdringende Wirkkraft 155 ff., 169 ff., 173 ff., 275 f., 309, 314, 417
- als Unerforschliches 179 ff., 272, 304, 415, 435, 444
- als Ungrund 284, 324 f., 337, 416
- als göttlicher Urgrund 128, 130, 155 f., 169 f., 173, 225, 255, 282, 288, 416, 426
- als Werdender 274, 357
- als Zusammenfall der Gegensätze 122, 288, 317, 319, 387 f.
Gottes Gebärung der Seele 224, 233, 276
Gottes Geburt in der Seele 207, 221, 244 ff., 255 f., 267 f., 274
Gotteserkenntnis, existentielle 450
- als Subjekt-Objekt-Begegnung 16, 440
- durch Selbsterkenntnis 318, 327
- durch Welterkenntnis 327
- durch Wesenseinheit 140, 156, 175, 196, 220, 318, 411
- als Wissen um Unerkennbarkeit (s. docta ignorantia) 245, 293, 444
–, perspektivische 16 f., 440
–, rationale 304
»Gotteskinder« 401
Gottes-Sohnschaft des Menschen 218, 235, 274, 296, 324
- des Laien 297
Gottesvorstellung 16
–, ägyptische 16 f., 27
–, altarabische 18, 27
–, alttestamentliche 19 ff., 23, 27 ff.
–, babylonische 17
–, chinesische 18, 27, 404
–, griechische 20, 390, 400 ff.
–, indische 18, 27
–, islamische 18
–, persische 19
Gottfeindlichkeit d. M. 23, 52, 109 f., 431, 435
Gottförmigkeit 224, 263, 297, 302, 318, 414
»Gottheit« (bei Rilke) 225 ff.
- (germanische) 401
»Gottlosentum« 11, 452 f.
Gott-Subjekt 224, 230, 418
Gott-Unmittelbarkeit 103, 132, 195, 208, 210, 218, 221, 236, 238 ff., 246, 250, 254, 256, 311, 313, 319
- der kaiserlichen Gewalt 246
Göttlicher Bereich 368, 416, 457
Grenzen der Gotterkenntnis 411, 438, 444

Grundstruktur (Bewußtseins-, Geistes-)
- asiatische 407 ff., 417
- europäische 173, 302, 402, 409, 417 ff.
- griechische 42 ff., 46, 294, 418
- hurritische 30, 32, 64, 294, 417
Grundstruktur, religiöse 16, 261, 413
- christliche 412
- europäische 409, 411–414
- griechische (dual.) 190, 409 f.
- indische 409, 411–414
- jüdische 189, 412

Handeln durch Nicht-Handeln 404, 406
Heil 110 ff., 115, 395 f.
- als Einssein mit d. G. 396
Heiliger Ort 394 f., 418
- überall 92, 204, 222, 232, 264, 273, 324, 389, 392 f., 418, 457
Heiligkeit des Königstums 111 f.
- des Reichs 111 f., 246
- des Staatlichen (Polis) 289
Heiligsprechung des Schmerzes 351 f., 353, 358 f., 363, 366
Heiligung der Arbeit 207, 231 f., 361, 457
Heilsegoismus 86, 222 f., 262, 329
Heilsordnung, christliche 35, 62, 86, 154, 208, 220, 236, 452
Heilsvermittlung der Kirche 208, 236
Heiligung des Zwiespalts 192, 198, 267, 298, 302 ff., 372 f., 453 ff.
Helfen, Hilsbereitschaft 240, 255, 431
Heteronomie, Fremdgesetzlichkeit d. M. 74
»Himmel« 32, 86, 105, 109, 154, 278, 296, 321 ff., 435, 439
- im Menschen 318 f., 324
Holländischer Katechismus 428
Hölle 105, 109, 431, 435
- als Bewußtseinszustand 131, 140, 142
Hurriter, hurritisch 30 ff., 164
Hyperion 194 ff., 351
Ichsucht 222, 263, 329
Identifizierung, totale 407 ff., 411 f.
Identität von Gottes Wort mit der Bibel 253, 256
In-Gott-Sein 189 f., 227 f., 242, 252, 254, 319, 324, 426
Index librorum prohibitorum 145, 247, 439
Innengrund der Welt 252, 268, 273, 281 f., 324, 417
Innenraum 282, 285, 314, 368
»inneres Wort« 252, 254 f., 318 f.
Innerstwirklichkeit 122, 129, 156, 187, 225 ff., 234, 273, 289, 314
Inquisition 209, 212, 238, 240
Inquisitionsprozeß 214 ff., 220, 295
Instrumentalmusik 401
Interpretations-Theologie (Zeitgeist-Th.) 413, 426 ff., 430 f., 453
Intoleranz 209, 259, 453
- (lutherische) 251–255, 310, 320 ff., 329, 410, 448
»Irrlehrer« 12, 124, 211, 290, 381, 413
Isolierung der Dinge 273, 281, 457
- des Ichs 457

Jahwe 21 ff., 27 f., 31, 33 f., 37, 71, 82, 119, 189, 278 f.
–, dämonischer 31, 33
Jenseits 50, 75, 109, 115, 131, 263, 278, 452
- im Diesseits 130
Jesus Christus 35, 62, 86, 133, 154, 207, 292
- Auferstehung 35, 431
- als Erlöser 62, 277, 431
- als Mittler 218, 235, 277, 279, 411, 452
- Tod 35, 256, 431

Kaiser 110, 115, 246
Katharer 142
Kausalität, abgeschwächte 298
–, vertauschbare 403 f.
Ketzer, Ketzertum 12, 118, 168, 208 f., 215, 236, 251, 293, 319, 381, 413
Ketzerbestrafung 64, 69, 104, 143, 208, 211 f., 297, 320f., 431
- durch Ertränken 211, 214
- durch Erhängen 208, 432
- durch Exkommunikation 63, 69, 94, 104, 144
- durch Kerkerhaft 104, 140, 300
- durch Schreib-, Druck- und Lehrverbot 199, 217, 320 f, 367
- durch Schriftvernichtung 64, 69, 104, 140, 144 f., 219, 247
- durch Verbrennen 140, 142 f., 148, 150–153, 172, 208, 211 f., 214, 218, 235, 247, 259, 431
- durch Verdammung 63 f., 69, 91, 123 f., 140, 143 ff., 217, 240, 253 f., 367, 431
- durch Verfolgung 61 f., 91, 118
- - der Donatisten 61
- - der Pelagianer 69 ff.
- - der Bewegung der Gottunmittelbarkeit 211 ff., 240, 431, 433, 453
- - durch Protestantismus 251–254, 319 ff, 431 ff.
Ketzer-Edikt 208 f., 219, 247
Ketzergruppen der Amalriker 140 ff., 144, 211, 218, 251, 433
- in Amerika 254, 433
- von Angermünde 212
- von Arras 238, 251
- in England 255 f.
- vom freien Geist 143, 209, 218, 240
- von Goslar 208
- in der Lombardei 208, 218, 251
- in den Niederlanden 253
- im Schwäbischen Ries 211, 218
–, Schwenckfeldische 254
Ketzerprozeß, protestantischer 252, 320
Ketzertum der Gegenwart 413, 426 ff., 428, 430 f., 449, 451
Kirche Christi 50 ff., 110–114, 210, 431
–, Erlösertum der 431
- als Heilsanstalt 62, 208, 431
–, Mittlertum der 208, 220
- und Reich 110–115
»Kirche außerhalb der Kirche« 432
Kirchenväter 42, 105, 124
Klosterwesen 97 f., 100 f., 214
Komplementarität 442
Konflikt zwischen Mensch und Gott 23, 27 f.f, 36, 38 ff.,

71, 79, 93, 97, 107 ff., 189, 218, 277 f., 412, 420, 456
Konfliktlosigkeit 395, 420 f.
Konkordienformel, lutherische 317
Konsumwelt 282
Kontinuität der europäischen Religiosität 12, 80 f., 86, 146 f., 218, 237, 240, 260 f., 282, 302, 306, 312 ff., 316 f., 329 f., 338, 349, 372, 381 f., 413, 426 ff., 445 f.
Konzil von Basel 250, 253, 286 f., 290 f.
- von Konstanz 291
Kraft, ordnende, der Natur 158, 171, 203, 299, 311 ff., 314, 335, 342
–, schöpferische -156, 158, 311, 316, 334
Kraft, sittliche 67, 72 ff., 240
Kraftfeld 314, 441
Krankheitsfolgen des christlichen Dualismus 114 ff., 190 ff., 199, 202, 207, 210, 231, 277 ff., 282, 284 f., 299, 351, 356 ff., 360 f., 369, 410, 419, 438, 448, 453
Kreislauf der Natur 344
Krise des christlichen Glaubens 198, 207 ff., 238, 261, 265, 269, 355–359, 369, 413, 426–432, 451
Krise, religiöse der Gegenwart 11, 207, 410, 413, 426–432, 445 ff., 451 ff.
Kultus, kultisches Handeln 452, 457

Laie, gelehrter 60, 124, 145
- als Heilsträger 297
Lateran-Konzil 49, 143 f.
Leben 128, 170, 280, 230
- als Vorfeld zum Jenseits 105, 278, 297, 359
- als Stätte der Prüfung 231, 297
Leben der Tat 240, 263 f.
Leben nach dem Tod 88, 93, 107, 262, 452
Lebensangst 360, 448 f., 457 f.
Leibverachtung 205, 357, 405 f.
Leib-Seele-Gegensatz 41, 48, 97, 109 f., 115 ff., 127, 158, 453
Leib-Seele-Einheit 158
Leid als Prüfung Gottes 231, 297
- als Sündenstrafe 31, 364
- als schöpferische Macht 351, 353 f., 360
- als Stufe der Freiheit 344, 353, 364
- als Urstand der Freude 326, 339, 353 f., 423
- als Vereinigung mit d. G. 363, 366
- als Weg der Selbstfindung 344, 349, 353
- als Weg zur Selbstüberschreitung 365, 376
Leiden am Leben 23, 31–34, 164, 365, 404 f.
Leiden auslöschen 404 ff.
Licht-Finsternis 300, 325, 343, 422
Liebe als Modell der Dialektik 347, 351
Logos 19, 146, 386, 389
Lohn-Denken 222

Magna Mater 28
Manichäismus 39 f., 58, 64, 142
Materialismus als Folge d. christlichen Dualismus 11, 13, 199, 202, 278, 281 f., 358, 360, 410, 419, 438, 448 f., 453
Materie (aristotelische) 205, 298 f., 332, 440
- (christliche) 199, 205
- (europäische) 128 ff., 131 ff., 141, 316, 332, 334, 340
- (kantianische) 299, 314
- (neuplatonische) 41, 128, 131 ff., 160, 296, 298, 332
- (platonische) 44, 47
–, als Ausfaltung Gottes 128 f., 132, 141, 296, 438
- als Energie 157 f., 316, 334
- als Enthalt aller Werdenskräfte 132, 158, 299, 332 f., 438
- als widerspenstige, tote Masse 128, 132, 158, 298, 435, 438
- als wirkende göttliche Kraft 129 ff., 132, 141, 156 ff., 158, 161, 187, 201 ff., 296, 300
- als Körper und Welle 440 f.
- als Masse und Energie 316, 441
Mensch, eigentlicher 268
–, gefallener 127, 161, 277,296
–, inwendiger 243, 252
–, wahrhaftiger 263
–, wesenhafter, wesentlicher 232, 263, 418
–, im Göttlichen gründend 75, 78, 82 f., 140, 171, 173, 182, 227 f., 315, 324
- als endliche Unendlichkeit 289, 340, 351, 417
- als Geburtsort Gottes 233, 274 ff.
- als Mitschöpfer Gottes 345, 355, 376, 421
- als Mitwirker Gottes 71, 74 ff., 206 f., 224, 232, 240, 250, 264, 274, 313, 345, 376, 420 f., 457
- als Vertreter Gottes 311, 345, 355, 421, 457
- als Vollstrecker der göttlichen Ordnung 245, 250, 313, 322, 355, 421
- als Vollstrecker des göttlichen Willens 66, 73–76, 86, 131 f., 248 f., 255, 263, 329
Menschenliebe 392, 418
Menschlichkeit 431, 457
Menschwerdung des Menschen 73, 198, 206 f., 307, 319
- Christi 292, 436
- d. G. 419, 421, 434
Mission 87–90, 95 ff., 105 f.
Missionsmethoden 88 ff., 95, 97 ff., 107
Mittlertum Jesu 218, 220, 235, 277, 411, 452
- der Kirche 210, 220, 235, 411, 431
- des Priesters 208, 252
- von Zwischenwesen (Engelshierarchien) 127, 132, 229, 235, 411
Monade (bei Bruno) 156, 168, 170, 316
(bei Leibniz) 162, 170, 181
Mönchsorden 107, 209, 211
Mönchswesen, Mönchstum 57, 94, 101, 105
Monopol, christliches 11, 208, 271, 357, 415, 431 f., 452 f.
Mystik 145, 229 f.
–, augustinische 218
–, buddhistische 219, 405
–, christliche 218, 229
–, eckhartische 221–240
–, germanische 399
–, Heilands- 218

–, indische 207 ff., 219, 229
–, neuplatoniche 127, 145, 218, 230
–, orientalische 229
–, paulinische 218
–, thomistische 218
Mythologische Gottheiten 382 f., 397, 415 f.

Namenlosigkeit d. G. 174, 196, 415 f., 450
Natur als das »Notwendige Gottes« 344
–, religiöse Entdeckung der 136 ff., 156, 332, 444 f.
Naturerkenntnis 135 ff., 298 f., 310
Naturfeindlichkeit 118, 132, 158, 160, 180, 185, 357
Naturforschung 299, 436 ff., 444
Naturgesetz 139, 157, 263, 281, 298
Naturwissenschaft, europäische 199, 298 f., 316, 332 f., 434–445
–, modern 316, 439–445, 456
Negation, totale 448
Negatives als Bedingung des Werdens 321, 325 ff., 338 f., 342 f., 351, 388 f., 422
Neugierde, Evas 299
–, wissenschaftliche 135, 299, 333, 436 ff.
Neuplatonismus 40 ff., 126 ff., 129, 131, 155, 180 ff., 219, 306, 332
Nichtchristen 11, 13, 452
Nichtigkeit d. M. 32, 79, 133, 166, 180, 452
– der »niederen Dinge« 436
Nichts, als Bedingung des Seins 348
– als Bestimmungslosigkeit 248, 257, 325
– als Fülle des Göttlichen 234
– als Leerheit 234
– (indisches) 408
»Nichts-Als« der Dinge 282, 457
Nihilismus 11, 13, 356 ff., 432, 457
Nirvana 405, 408
Notwendigkeit des Negativen (Bösen) 300, 312 ff., 335–340, 342 f., 345 ff., 351 ff., 358, 422

Offenbarung durch die Bibel 256, 262, 299, 318, 436
– im Menschen 266, 318
»offene« Welt 373 ff., 417, 433, 457
Offensein von Leben und Tod 371 ff., 395 f., 423 ff.
Officium, Heiliges 145, 428
Ohnmacht des Menschen 72, 95, 102, 235, 329, 359, 412
Orden 209
– Dominikaner 213 ff., 246
–, Franziskaner 213, 219, 246, 259, 299
–, Templer 209
Ordnung, ewige 393
–, Stimmigkeit des Universums 152, 156, 158, 311 ff., 316, 388
Ost-Kirche 64, 93

Pantheistische Mißdeutung der europäischen Religion 129, 170, 274, 281, 289, 327, 344, 453
Papstbulle gegen Eckhart 217, 222, 224, 228, 233, 236, 295
Passivität des Ur-Einen 40, 127, 284, 332
– der Materie 128, 132, 158, 298, 435, 438, 440
Personal-Unsterblichkeit 357
Perspektive 309, 419, 439
Perspektivismus, religiöser 15, 440
Pflicht 58, 68, 74 f., 81, 156, 206
– zur Selbstverwirklichung 206 f., 210, 231, 280, 307, 319, 419, 421
Pietisten 80, 173, 180, 265
Polarität 340 f.
Positiver Sinn des Bösen 301, 311 ff., 343
– des Negativen 301, 311 ff., 328, 343, 351 ff., 358, 365 f., 422
Positivismus 199, 281, 358
Präcienz, Vorherwissen 70, 103
Prädestination, Vorherbestimmung 36, 38, 59, 64, 69 f., 93 f., 123, 135, 149, 328
Priester, Priestertum 208, 336, 427, 452
Protest gegen Christentum 238, 262, 280, 292, 296, 317, 323 f., 344, 357, 368, 374, 428
– gegen christlichen Dualismus 12, 59 f., 72 f., 79 f., 82, 94, 115, 154, 167, 173, 189 ff., 205, 235, 262, 277, 299, 315, 317, 323 f., 335, 338 f., 346 f., 354, 357, 368 ff., 381 f., 427 ff.
– gegen christlichen Heilsweg 208, 238, 262, 280, 292, 296, 329, 357, 368
– gegen entheiligtes Dieseits 419, 427
– gegen Entheiligung der Erde 277 ff., 312, 357
– gegen Erwählungsdogma 280, 328
– gegen Kirche 208 f., 254 ff., 280, 293, 309, 317
– gegen Mechanistik 261, 334
– gegen Mittlertum 238, 255, 262, 277, 279, 311, 367
– gegen Orthodoxie 167, 185, 189, 195, 220, 292 f., 310
– –, protestantische 251 f., 253 ff., 262
– gegen Priestertum 208, 238, 427
– gegen Rationalismus 261
– gegen Rechtfertigungslehre 251, 256, 262, 329
– gegen Sakramente 208, 220, 222, 296, 309, 316
– gegen Schöpfungslehre 127, 187, 206, 300, 326, 334, 344
– gegen »Schrift«-Offenbarung 256, 262, 318
– gegen statisches Denken 321, 327, 332, 336, 343 ff., 348, 357
– gegen (Erb-)Sündendogma 58–69, 71 f., 80 ff., 85, 94, 113 ff., 131, 140, 161, 205 f., 235, 277, 296, 307, 323, 357, 368, 428
– gegen Trinitätsdogma 432
– gegen Vermenschlichung 179, 304, 338, 344, 415, 450
– gegen Vorstellung des außerweltlichen Gottes 75, 167, 233, 235, 262, 272, 280, 317, 323 f., 334, 346, 415, 426 f.
– gegen Vorstellung des Person-Gottes 158, 180, 415, 427 ff., 450
Protest(s), Kontinuität des europäischen 80, 86, 138 f., 262, 296, 312, 316, 354, 357 ff., 381 f., 413, 427 ff.

Prozeßhaftes Geschehen 300, 326, 332, 334 ff., 344, 434, 441

Quäker 255, 331

Raum und Zeit 130, 146, 372 ff.
Raum-Zeit-Kontinuum 442 f.
Rechtfertigung allein aus dem Glauben 251, 256, 262, 329
Rechtfertigung des Leids 359, 365
Reformer, reformatorische Ketzer 12, 57, 104
Rehabilitierung des Menschen 72 f., 75, 139, 161, 233, 277, 296, 307
Reich Gottes 51 f., 110 f.
- in uns 156, 251, 312 f., 318 f.
Relativität, R.s-Theorie 154, 439 f.
»Religion« (europäische) 189, 237, 264, 266, 280 f., 349, 357, 418, 456 f.
- (christliche) 393, 445, 452
- als »ë« 393
- europäische 381 f., 402, 426, 456 ff.
- der Einheit 456
- der Ketzer 64 ff., 381 f., 402
Religiöse Bewegung in Norwegen 401
Religiöse Frage an die Natur 136, 299, 333, 383 f., 436 f.
Religiöse Sinngebung des »Diesseits« 299, 333, 457
- der Materie 199, 332, 438
Religiosität, europäische 172, 251, 261, 264, 445
Rittertum 115 ff.
Rückkehr Gottes zu sich selbst im Menschen 349
Ruhe, Aufhören von Bewegung 332, 385

Schein-Wirklichkeit 47, 127, 181, 298, 409
Schicksal, Furcht vor dem 32
- erfüllen 398
- wachsen lassen 398 ff.
Schlange 21 ff., 27 ff., 82
Scholastik 126, 145, 220, 239, 261, 306
Schöpferische Macht des Schmerzes 360, 365, 388, 422 ff.
Schöpfung, einmalige, fertige 133, 342, 435
- immerwährende 127, 154, 187, 206, 230, 234, 296, 344, 433
- aus Nichts 342
Schöpfungsmythos, jahwistischer 20, 34
- priesterlicher (elohistischer) 19, 133, 139, 428
Schwachheit d. M. 33, 37 f., 57 ff., 67, 72, 95, 298
Schweigen von Gott 174, 255, 304, 415, 450
Seelengrund, gottheitlicher
(bei Bruno) 157
(bei Eckhart) 225–228, 255 f., 283, 290
(bei Heraklit) 390
(bei Pelagius) 70
(bei Rilke) 374 f.
(bei Young) 261
Selbstbegegnung Gottes im Menschen 130, 227, 349, 411, 421
Selbstbehauptung 298, 338, 349, 397, 449
Selbstbeherrschung, Selbstzucht 210, 223, 239, 248
Selbstbewußtwerdung Gottes i. M. 130 f., 182, 188, 196, 345, 348, 352, 421
Selbsterkenntnis Gottes i. M. 146, 234, 249, 266, 296, 421
Selbsterlösung 406, 408, 412, 414, 420
Selbstfindung 344, 349 f., 353, 418, 420
Selbstgebärung Gottes 189, 224, 325 ff., 342 ff., 352
Selbstgesetzgebung, Autonomie 66 ff., 74 ff., 246
Selbstoffenbarung Gottes, ewige 325 f., 342
Selbstschaffung Gottes 127 ff., 168, 175, 178, 187 f., 325 ff., 342 ff., 417, 433
Selbstverwantwortlichkeit 67, 307, 328
Selbstverwandlung 60, 351, 362
Selbstverwirklichung Gottes 182, 187 f., 225 ff.
- im Menschen 130, 182, 188, 196, 233, 248 f., 255, 266, 274 ff., 296, 349, 352
Sein, das eine 263, 283, 285, 417
Seinseinheit 75, 127 ff., 281, 283, 386, 417
Seinsfindung 40 f., 397, 420, 423 f., 457 f.
Seinsvertrauen 115, 278, 298, 351, 457
Sich austauschen 362 f.
Sich slebst überschreiten 207, 231, 268, 282, 361, 370, 419, 421, 423 ff., 457 f.
Sicherheitsverlangen 222, 450, 457
Sinn des Lebens 280, 285, 457
Sinn des Schmerzes 344 f., 349–353, 363, 365 f., 388, 422
Sinnentleerung durch Dualismus 358, 448, 457
Sinnhaltigkeit der Materie, numinose 299, 332
- des Negativen 300, 311 ff., 336, 338 ff., 342, 351, 353, 358 ff., 365 f., 422 ff.
Sinnleere, Sinnlosigkeit des Lebens 278, 284, 358, 369, 372, 375, 450, 457
Sinntiefe des Daseins 284 f., 358, 420, 457
Sippenschaft, göttliche 227, 390 f., 395, 401
Sowohl-Als-auch 46, 294, 388, 403, 417, 440, 453
Steigerung 129, 132, 156, 171, 181 f., 284, 300, 315, 335, 338 f.
- des Heils im Tod 397
Stellvertretendes Wirken 249, 311, 313, 421, 457
Stoa 69, 226, 390–393
Streit als Ursache des Werdens 325, 343
Stufenweise Abschwächung der Realität 41, 127, 129, 180, 235, 288
Subjekt-Objekt als Einheit 130 f., 156, 188, 266 f., 318
- als extreme Seins- und Wert-Spaltung 409 f., 412
- als gleichberechtigte Wechselbeziehung 409, 411, 414, 440
Suche nach den Gesetzen 333, 437
Sünde, Sündhaftigkeit 32–36
- angeboren 48, 57
- fortgepflanzt 37
- notwendig 233
- als Natur des Menschen 57 ff., 71, 94, 102, 235, 277 ff.

– als Zustand 32
Sündenfall 27 ff., 30 ff., 34 f., 37, 57 f., 80, 82, 97, 207, 278 f.
Sündigkeit des Natürlichen 357
– des Neugeborenen 58, 94
– der Welt 107 ff., 207, 278
Sündigkeitsbewußtsein, erzeugtes 85, 95, 102, 109
Sündlosigkeit 58 ff., 142, 210
Synode von Marienborn 80

Tao, Taoismus 19, 404, 406, 409
Tatcharakter der europäischen Religion 66 f., 82, 131, 176, 225, 256, 263 ff., 273, 280 f., 289, 296, 300, 319, 333, 336, 344 f., 355, 363, 376, 401, 420 f.
Teilhabe am Göttlichen 73, 77 f., 85, 173 f., 225, 318 f., 324, 457 f.
Terrorismus 448, 453
Teufel, Satan 33, 35, 49, 72, 107 ff., 430
Theologia Deutsch 246 ff., 251, 253 f., 256, 260
»theion«, das Göttliche 382, 416
»theós«, »deus« 382, 384, 416, 427, 429
Tiefendimension der Dinge 281 ff., 419 f., 453, 457
– des Innern 282, 358, 374
– des Raumes 310, 439
– der Welt 252, 268, 272 ff., 281 ff., 324, 358, 382
Tierornament 400 ff.
Tod, als Aufgeben unserer Grenzen 417
– als Aufhören des Soseins 32 f.
– als Bedingung des Lebens 35 f. 335 f., 342, 417
– als Bestandteil der Lebensganzheit 335, 363, 365 f., 369–372
– als Bruder 119
– als Eindringen Gottes 366 f., 426
– als Einswerden mit dem G. 129 f., 197 f., 257, 301, 366, 397, 426
– als Steigerung des Lebens 366 f., 422
– als Strafe für Sündenfall 23, 34 f., 37, 107, 119, 279, 395
– (indisch) als Unheil 405
– als Ursprung des Lebens 335, 342, 422
– als Verwandlung 129, 154, 161, 170 f., 197, 257, 300, 335, 366, 426
Tod, im – Gott entdecken 366
Tod, mit dem – leben 424, 457
Tod, den – überholen 424
Todfeind-Denken 453
Toleranz gegenüber Andersgläubigen 67, 161, 307 ff., 439 f., 455
Totentrauer 423
Toter, als unrein 394
– als Heilsträger 395
– als sippenzugehörig 394 f.
Transparenz für d. G. 201, 204, 263, 281, 289, 419

Übernatürlicher Eingriff 298, 389, 435
Überschreiten des Hier und Jetzt 370, 372 ff., 395, 397, 419 f., 423 f., 457
Überwindung der Angst 240, 457 f.
Überwindung des Dualismus 116, 131, 173 f., 180, 192, 207, 235, 246, 267, 294, 297 ff., 302, 315, 329 f., 335, 338 ff., 346 f., 372, 426 ff., 453–458
Überwindung der Krise 278, 280 f., 285, 370 f., 375 f., 451–458
– der Sinnleere 282, 284, 457 f.
Umfunktionierung des Evangeliums 431
Unendlichkeit, schlechte 348
–, wahrhafte 348 f.
Unerkennbarkeit d. G. 15, 146, 155, 177 f., 248, 257, 263, 298, 304, 415, 450
Unfreiheit d. M. 33, 37 ff., 41, 52, 59 f., 69, 72, 80, 105, 165, 235, 412, 431
Ungeborgenheit 369, 449, 457 f.
Ungehorsam gegen Gott 23, 27, 58, 102
Ungenügen, ewiges 225 f., 231
»Unglaube« gleich Amoral 431 f.
Unglaubwürdigwerden des Christentums 355 ff., 426 f., 430, 448, 451 ff.
Unheil der Vereinzelung 403, 407 f., 420
– der Bewußtheit 404, 420
Unheilssituation 404, 408, 452
Unitarier 416, 432 ff.
Unitarische Kirche 433
– Religion 433 f.
Universum 135, 153 ff., 299
– pulsierendes 443
Unmenschlichkeit durch Christentum 192, 195, 207
Unnatur, Offenbarung durch 31
Unverdorbenheit d. M. 57 f., 60, 140, 142, 277
Ur-Eine, das 41, 127, 131, 160, 181, 296
Urgrund, göttlicher (s. Gott)
– im Menschen 72 f., 82 ff., 171, 173 f., 225 f., 252, 290, 319, 329
– in der Welt 128, 173, 252, 268, 272 ff., 281 ff., 324, 358, 382, 457
– in Pflanze und Tier 128, 140, 175 f., 187, 204, 233, 252, 273 ff., 282 ff., 289, 311, 324, 417

Verantwortlichkeit d. M. 57, 59, 66, 68, 200, 307, 319, 328
– für Gott 86, 313, 319, 376, 421
Verbindlichkeit des Evangeliums 429, 453
Verbundenheit mit allen Geschöpfen 117 ff., 156, 175, 203, 252, 457
Verdammnis, ewige 86, 93, 198
Verdammung von Naturforschung 436 ff.
Verderbtheit der Welt 109 f., 120 f., 342, 357
Verdorbenheit der menschlichen Natur 35, 37 ff., 52, 58 f., 71, 80, 82, 95, 97, 102, 108, 161, 277, 329, 354
Verdrängung des Numinosen 299, 369, 448 f, 457
– Gottes 13, 369 f., 457
– des Todes 369 f.
Vereinigung mit d. G.
– durch Annehmen der Tragik 356, 365 f., 423
– durch jede Arbeit 206, 232, 420, 457
– durch Arbeit an sich selbst 207, 355, 420 f., 457
– durch Bestehen des Schicksals 356, 397, 399, 457

- durch Erkennen, 188, 296, 318 f.
- durch schöpferische Leistung 77, 276, 345
- durch Tiefe des Schmerzes 351, 356, 358
- durch Tun 176, 188, 194, 196, 230 f., 249, 263, 275, 345, 355
- durch den Willen 66 ff., 248, 253, 263, 329 f., 400
Verfluchung des Menschen 23, 278, 354, 357, 412
- der Erde 23, 27, 118 f., 278 f., 312, 357
- der Frau 23, 97, 106
Vergänglichkeit als Negation des Seins 43 f., 131, 160
- als »Durchgang« des Ewigen 356
- als Werdemacht 129, 132, 154, 161, 170 f., 197, 257, 325, 335, 342, 417
Vergehen gegen die Identität 407
»Verinnigen Gottes« 233 f., 457
Vernunft 130, 147, 220, 288, 290, 293 f., 296, 301, 337, 347
-, sittliche 60, 70, 72
Verschiedene Seinsweise von Gott und Welt 128, 141, 289, 411, 414,478
Versenkung 229, 405–408, 478
Versicherung gegen den Tod 425, 457
Verstand 43 ff., 288, 290, 293, 297, 337, 347
- unfähig zur Gotteserkenntnis 272, 288 ff., 415, 453
Verteufelung des Nichtchristlichen 87 f., 95, 432
Vertrauen in die Erde 207, 278
- in sich selbst 55, 60, 73, 75
Verwandlung, ewige 154, 161, 170 f., 178, 197, 300, 332, 335
Verwesentlichung 284, 319, 349 f., 419, 457 f.
»Vierte Dimension« 314, 416

Wachsen, Reifen d. M. 59, 193, 195 f., 206, 351
-, Pflicht zum 205, 280, 363, 421
- am Schicksal 398, 423
- am Schmerz 363, 365, 376, 422
Wandel des Materiebegriffs 438–441
Wechselbeziehung von Natur - Mensch 156, 440
- von Subjekt - Objekt 411, 414, 440, 442
Wechselweise Bedingung von Gott und Welt 86, 122, 422
- Gott und Mensch 86, 122, 130 f., 196, 225, 227, 229 f., 245, 259, 273, 319, 421, 440
- Gut und Böse 312, 323 ff.
Weder-Noch 294, 404, 406, 418
Weg zum Göttlichen 121, 123, 157, 173, 182, 206 f., 210, 221–240, 289 ff., 318, 418
- für jedermann 221, 239 f., 254, 263, 420, 457
- durch den Mitmenschen 361, 418, 427, 457
- durch die Natur 136, 157, 173, 175, 289, 310 f., 318, 418, 444
- durch die Seele 157, 175, 210–240, 282, 289, 318, 419, 426
- durch das Tun 176, 232, 263, 355, 363, 418, 420, 457
- durch die Welt 121, 204, 231, 283, 364
»Welt« 394
Welt, als Chiffre für Gott 427
- als Feld der Gegensätze 395
- der Gottesbegegnung 419, 427 f., 434
- der Selbstbehauptung 298, 397
- der Selbstverwirklichung 298
- der Versuchung 299, 359
- als Illusion 403, 405 ff.
- als Jammertal, 32, 34, 120 f., 357
- als Nicht-Selbst 408
- als Selbstentfremdung Gottes 349
- als Theophanie, Entfaltung d. G. 129, 137, 154 ff., 289 f., 296, 298, 335, 433
- als Verendlichung des Unendlichen 417, 444
- als Vorstellung 110, 186, 342
- als Weg zum Göttlichen 121 f., 204, 231, 283 f., 289, 362, 366 ff., 418, 433
Weltbejahung 65, 82, 131, 231, 277 f., 298, 356 ff., 354
Weltbild, biblisches 299, 332, 437 f.
-, Brunos 153 f., 316, 439
-, griechisches 332
-, kopernikanisches 153 f., 439
- der modernen Naturwissenschaft 316, 445
Weltformel 443
Weltgesetzlichkeit 314, 386, 389, 393 f.
Weltinnenraum 282 ff., 314, 416, 457
Weltverneinung 65, 102, 109, 115 ff., 131, 185, 207, 222, 230, 263, 357, 405 f., 410, 412
Werden, ewiges 132, 170 ff., 178, 182, 300, 332, 344
- Gottes 131, 155, 229 f., 234, 274, 325 f., 348, 367
- - im Menschen 86, 224 ff., 275 ff., 421, 434, 457
- als Spirale 388, 399
- als Unheil 405
- als Vergänglichkeit 43, 131, 158
- im Vergehen 161, 171, 178, 197, 335 f.
- und Vergehen 129 f., 170 f., 178, 182, 326, 384
Werdedrang d. G. 325, 330, 344 f.
Wesensidentität 128 ff., 141, 156, 175, 186, 411, 414
- des Menschen mit d. G. 65, 68, 70, 77 f., 128, 141, 155 f., 188, 225 f., 229, 236, 258, 318 f., 324 f., 411, 414
Wertgegensatz 32 ff., 39 ff., 64, 110, 113 f., 298, 312, 357, 385
Wiederheiligung der Erde 309, 312, 368, 457
- der Natur 117 ff., 121, 132, 180, 233, 277 ff., 296, 310 ff., 356, 419, 434
- der Welt 123, 198, 207, 232, 277 f.
Wiederherstellung der Menschenwürde 117, 132, 140, 233, 277, 279, 296, 307, 312, 328, 354, 434, 457
Widerspruch (Widerstand) als Wurzel des Werdens 194, 244, 351 ff., 358, 386
- als Bedingung der Einheit 351, 386, 422
Wille, freier 58 ff., 65–68, 70 f., 78, 255, 301, 329 f.
- geknechteter 71, 105

Willenseinheit, gott-menschliche 63, 66 ff., 71, 73–77, 101, 206, 254 f., 263 f., 319 f., 397 f., 400
Willkür Gottes 31, 36 f., 59 f., 72, 86, 288, 329, 435
Wirkeinheit, gott-menschliche 77 f., 85 f., 143, 176, 229 f., 234, 248, 255, 263, 275, 281, 345, 355, 433 f.
- mit der Natur 155, 157, 311, 433
Wirken aus göttlichem Grund 230 ff., 240, 255, 264, 281, 419
- Gottes durch den Menschen 86, 206, 229 f., 234, 248, 255, 263, 273 f., 345, 355, 421, 434
- zweckfreies 230, 264, 349
Wirklichkeit, göttliche, »letzte« 234, 268, 417 f., 435, 444
-, menschliche, »unsere« 234, 417 f., 435
Wesensidentität von Gott, Mensch und Welt 120, 128, 155, 161, 170 f.
Wissen um die in allem mitenthaltene Dimension 418 ff., 444, 457
- um das Einssein mit d. G. 197, 225, 255, 349, 418 f., 434, 456 ff.
- um die Unerkennbarkeit d. G. (als Gotteserkenntnis) 245, 288, 293, 304, 306, 309, 438, 444
Wissen und Glauben in Übereinstimmung 435, 439, 444 f., 456
- in Konflikt 199, 435, 437, 444, 456
Wunder 135, 158 f., 389, 435
Wunderbarkeit der Welt 120, 127, 154, 158 f., 307, 311, 316
Wunderglaube 105, 158

Yin und Yang 46, 403
Ymir 394

Zeit 130, 373 f., 424
- als Ablauf 283
- als Zugleich 283, 372 f., 424
- und Raum als Gegenwärtigkeit letzten Grades 375
Zen-Buddhismus 403, 406, 408 f.
Zerstörung der Menschlichkeit 192, 207
Zerwürfnis mit der Erde 27, 29 f., 207, 312
Zeus 20, 27, 166, 382–385, 390
Zölibat 57
Zukunft der europäischen Religion 240, 426, 445, 458
Zwiegespaltenheit der Welt 33 f., 38, 40 f., 75, 109–115, 180, 185, 199, 298 ff., 323, 356 ff., 452
Zwiespalt zwischen Mensch und Gott 452
- zwischen Mensch und Natur 179